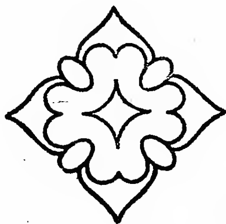
Hat Jesus gelebt?

Von
D. Dr. Johannes Leipoldt
Professor an der Universität Leipzig



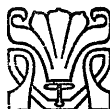
Leipzig 1920 / Verlag von Dörffling & Franke


Crescat Scientia
Vita Excolatur

Hat Jesus gelebt?

Von

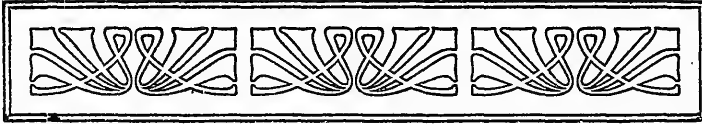
Prof. D. Dr. Johannes Leipoldt
in Leipzig



Leipzig 1920
Verlag von Dörffling & Franke

Erweiterter Sonderabdruck aus der Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Kirchenzeitung 1919.

Den folgenden Ausführungen liegt ein Vortrag zugrunde, der am 19. Oktober 1919 in Leipzig gehalten wurde. Am Tage vorher sprach Prof. Dr. Arthur Drews ebenda über das Thema: „Wer war Jesus?“



1. Einleitung.

Wer heute leugnet, daß Jesus gelebt hat, wird in der Regel durch Gründe getrieben, die mit einer bestimmten Gesamtanschauung verbunden sind. Als Arthur Drews am 18. Oktober 1919 in Leipzig über die Jesusfrage sprach, rief er gelegentlich seines Schlußwortes mit erhobener Stimme in den Saal: „Jesus darf nicht gelebt haben!“ Auch in seinen Büchern drückte er sich in ähnlicher Weise aus. Es gibt verschiedene Wege, zu diesem Dogma zu gelangen.

1. Der Entwickelungsgedanke leidet nicht, daß es in der Vergangenheit eine Persönlichkeit gibt, die irgendwie als unüberbietbar angesehen wird. Jesus gilt vielen als absolute Größe. Man überwindet ihn leichter, wenn er niemals gelebt hat. Solche Gedankengänge liegen dem Monismus nahe. Von hier aus wird sich der erwähnte Drewssche Satz erklären.

2. Die materialistische Geschichtsauffassung, wie sie besonders in der Sozialdemokratie heimisch ist, nimmt an Persönlichkeiten der Vergangenheit wenig Anteil. Sie leugnet deshalb leichter als entgegengesetzte Auffassungen das Dasein einer solchen Persönlichkeit. Die Masse, vor allem vom Hunger geleitet, treibt die Entwickelung vorwärts. Wenn Jesus gelebt hat, hat er nur zufällige Bedeutung. Unter diesem Gesichtspunkte sind die Jesusstudien des verstorbenen Bremer Pfarrers Albert Kalthoff und des Sozialdemokraten Karl Kautsky zu verstehen.

3. Die vergleichende Mythenforschung sammelt Aehnlichkeiten über Aehnlichkeiten aus der frommen Ueberlieferung der Völker. Dabei geschieht's wohl, daß sie auf verwandte Wege gelangt. Für die urchristliche Geschichte erinnere ich an die Gilgameschforschung des Marburger Assyriologen Jensen.

Die drei Gedankenkreise haben in gewissen Grenzen ihr Recht. Darüber hinaus sind sie bedenklich.

1. Im Leben der Geschichte ist überall Entwickelung. Sie führt aber nicht immer aufwärts (man vergleiche Altertum und Mittelalter). So ist es wohl möglich, in der Vergangenheit eine Größe zu finden, die ewige Bedeutung hat. Ist Goethe für uns überwunden? Und wenn eine Persönlichkeit nach den vorhandenen Berichten bedeutungslos ist, so ist das noch kein Beweis dafür, daß sie niemals vorhanden war.

2. Die Magenfrage ist, besonders in den Industrie-Großstädten der Gegenwart, von entscheidender Bedeutung. Früher war das anders. In Galiläa, der Heimat Jesu, gab es wohl wirtschaftliche Gegensätze, aber keine sozialistischen Stimmungen. Die Verhältnisse waren patriarchalisch, die Menschen bedürfnislos, und die Natur gab, was man wollte, schier umsonst. Zehn Monate im Jahre fand man Weintrauben und Feigen an den Bäumen (Josefus jüd. Krieg 3, 10, 8, 519 über die Landschaft Gennesar). So war fast niemand in Not. In Jerusalem streikten wohl einmal die Schaubrotbäcker und die Hersteller des Tempelräucherwerkes, bis man ihre Gebühren verdoppelte (Tos. Joma 2, 5 f.). Derartiges gestattet schwerlich, auf eine allgemeine wirtschaftliche Bewegung zu schließen: die Genannten waren kaum Proletarier im heutigen Sinne des Wortes. Ebenso wenig gibt in dieser Richtung die Tatsache einen Anhaltepunkt, daß wir von einem Gegensatze der Stadt- und Landarbeiter gelegentlich hören (bab. Berachoth 17 a). Nur die kleine Gruppe der Essener, die für die Entwickelung kaum Bedeutung hatte, betonte das Soziale, schaffte z. B. im eigenen Kreise Eigentum und Sklaverei ab. Und noch heute gibt es neben dem Hunger wichtige Kräfte, die die Entwickelung bestimmen; besonders die Entwickelung der Frömmigkeit. Die führende Persönlichkeit ist hier nie zu entbehren.

3. Der vergleichenden Mythenforschung verdankt die Wissenschaft viel. Aber man darf die Analogie nicht mißbrauchen. Sie wurde in vergangenen Jahrhunderten vielfach als Ersatz für ursächliche Bestimmungsweisen betrachtet. Heute sollten wir über derartige Mißgriffe hinaus sein. Gleiche oder ähnliche Erscheinungen können, unabhängig voneinander, dadurch entstehen, daß an verschiedenen Stellen verwandte Kräfte wirken.

Der Sachverhalt liegt freilich nicht so einfach, daß man sich mit einer Kritik der Gesamtanschauungen begnügen könnte, zu der sich die Leugner der Persönlichkeit Jesu bekennen. Ueberall verbrämt man die Leugnung mit geschichtlichen Gründen (vgl. besonders Arthur Drews, Die Christusmythe, I 1909, II 1911).

2. Die Quellen.

Der Geschichtsschreiber wird von den Quellen zur Geschichte des Urchristentums nicht zu viel erwarten. „Die größten Ereignisse — das sind nicht unsre lautesten, sondern unsre stillsten Stunden." „Gedanken, die mit Taubenfüßen kommen, lenken die Welt" (Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra, S. 193. 217). Das gilt vor allem von der Religionsgeschichte: sie hat es mit den innerlichsten Dingen der Welt zu tun. Ueber die entscheidenden Erlebnisse eines Moses und noch eines Luther wissen wir wenig. Eines der dunkelsten Kapitel der Kirchengeschichte ist die Entstehung des Baptismus in England. Aehnliches gilt selbst heutzutage, in der Welt der Zeitungen. Sekten entstehen unter unseren Augen. Doch ist es schwer, ihre Anfänge genau zu erfassen. Beispielshalber lebte der Stifter der Heilsarmee bis auf unsere Tage. Aber es gibt in der Geschichte von den Ursprüngen der Armee manchen Punkt, der schwer aufzuhellen ist. Günstigstenfalls unterrichten hier eigene Berichte derer, die die Geschichte erlebten. Fremde achten wenig darauf. Wir dürfen nach dem Berichte der Evangelien zwar annehmen, daß Jesus Aufsehen erregt: seine Predigt ist ein Widerspruch zu seiner ganzen Zeit, sein Wirken ein Kampf. Aber die weitere Annahme, daß das Aufsehen bald über einen engen Kreis hinausgeht, hat kein Recht.

A. Für das Urchristentum dürfen wir, was fremde Berichterstatter betrifft, am ehesten jüdische erwarten. Freilich gibt es aus der Zeit nicht viel jüdische Schriften. Es fehlt vor allem an unbefangenen palästinischen Erzählern.

Der gelehrte Jude Philo von Alexandrien, ein Zeitgenosse Jesu, schrieb griechisch. Er erklärte vor allem das Alte Testament. Dabei hatte er kaum Anlaß, Jesus oder das Christentum zu erwähnen. Christlichen Erklärern geht es heute leicht ähnlich. An den Erscheinungen seiner Zeit nahm Philo nur so weit Anteil, als sie ihn sachlich gefangen nahmen.

Der jüdische Geschichtsschreiber Josefus, der die Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 erlebte, hätte Anlaß haben können, Jesus zu nennen. Aber was in den Josefushandschriften über Jesus zu lesen ist, ist wahrscheinlich gefälscht (Altert. 18, 3, 3, 63f.; 20, 9, 1, 200). Doch geht es nicht an, aus dem Schweigen des Josefus einen Schluß zu machen. Beachten wir seine gesamte Eigenart! Der Mann ist Freund der Römer, schreibt in der griechischen Weltsprache; zugleich will er ein treuer Sohn seines Volkes sein. Darum verschweigt oder färbt er, was seinem Volke

bei den Herrschenden schaden kann. Vor allem übergeht er das Messianische. Bei Bileam (Altert. 4, 6, 4ff., 112ff.), David (Altert. 7, 15, 1, 383ff.), Daniel (Altert. 10, 10, 4, 203ff.),* Johannes dem Täufer (Altert. 18, 5, 2, 116ff.) usw. hätte er Gelegenheit, es zu erwähnen. Er erwähnt es aber deutlich nur bei der Zerstörung Jerusalems; da nennt er es einen Irrwahn, der auf einer zweideutigen Weissagung des Alten Testaments fußt (jüd. Krieg. 6, 5, 4, 312). Josefus findet sie in Vespasian erfüllt, der in Judäa Kaiser ward (ebenda 313). Jüdische Rebellen schildert Josefus natürlich. Aber es ist ein Unterschied zwischen einem Aufstande und einer Zukunftserwartung, die ein für alle Male in der Religion begründet ist. Unter diesen Umständen nimmt es nicht wunder, daß Josefus das Urchristentum nicht erwähnt: es ist auch eine messianische Bewegung.

Von Josefus' Zeitgenossen Justus von Tiberias wissen wir wenig. Der Byzantiner Photius († gegen 900) merkt an, daß auch bei ihm nichts über Jesus zu lesen sei (Biblioth. cod. 33). Vielleicht hatte er ähnliche Gründe wie Josefus. Auch war, nach Photius, seine Darstellung nur kurz.

Erst die Rabbinen erwähnen Jesus. Diese Tatsache ist bedeutungsvoll. Talmud und Midrasch nennen nur wenige Andersgesinnte aus dem eigenen Volke. Die Sadduzäer werden erwähnt: sie beherrschen den Tempel. Nicht erwähnt wird Johannes der Täufer (Aboth 2, 7, ein Wort Hillels, auf ihn zu beziehen, ist Willkür, auch der Zeit wegen bedenklich),** nicht Philo, nicht Josefus,*** nicht das Essenertum (abgesehen von der unsicheren Nennung Tos. Berachoth 7, 6, die jedenfalls das Wort Essener meidet).† Jesus wird erwähnt samt seinen Jüngern und den

* Paul Krüger verweist besonders auf § 210, wo Josefus ablehnt, über Daniels Zukunftsweissagung zu schreiben.

** W. Brandt, Ein talmudisches Zeugnis von dem Täufer Johannes? Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft XII, 1911, S. 289ff. (b. Taanith 23 b); Robert Eisler, The baptism of John the forerunner (The Quest III, 1, 1911, erwähnt Jalkuth Numeri § 766, eine Stelle, die wegen ihrer Jugend und Undeutlichkeit nicht in Betracht kommt).

*** Mit Rabbi Jose, dem Priester, kann man Josefus nicht gleichsetzen: Jose war dazu zu streng (vgl. Wilhelm Bacher, Die Agada der Tannaiten I, 2. Aufl., 1903, S. 67ff.).

† Israel Kahan weist mich darauf hin, daß man die Essener gelegentlich mit den Chassidim, Chaberim usw. gleichsetzte (vgl. etwa Z. Frankel, Die Essäer nach talmudischen Quellen: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums II, 1853, S. 30ff., S. 61ff.). Ich bin mit Kahan der Meinung, daß solche Versuche bedenklich sind. Auch mit dem Worte Chaschaim (Essäer?) ist nicht viel anzufangen (Schekalim 5, 6).

ersten Christen überhaupt. Dabei gibt es hier eine besondere Schwierigkeit. Man nennt nicht gern Namen von Gegnern, am wenigsten, wenn man sie für Zauberer hält. Aberglaube führt zu der Annahme, daß man sich damit schadet. Daher bedient man sich gern einer Umschreibung. Aber der Name Jesu begegnet doch, obwohl er als Zauberer gilt (b. Sanhedrin 43a u. ö.). Freilich handelt sich's bei den Rabbinen um jüngere Urkunden. Aber anderes läßt sich nicht erwarten, da sie überhaupt nicht viel vor 200 n. Chr. aufzeichneten. Die in den Urkunden benutzte Ueberlieferung ist nachweislich vielfach älter. Sachlich ist lehrreich, daß die rabbinische Ueberlieferung über Jesus unabhängig vom Neuen Testamente scheint. Sie enthält freilich größtenteils unwichtige Dinge. Beispielshalber wird überliefert ein Wort Jesu: „Sohn und Tochter sollen zusammen erben" (b. Schabbath 116a b) und ein Spruch über die Verwendung von Geld, das Dirnen in den Tempel bringen (b. Aboda Zara 16b, 17a; die Stelle ist wichtig, weil Jesus von Nazareth genannt, seine Lehre als Minuth bezeichnet wird; also Minim = Judenchristen). Immerhin liegt der Beweis vor, daß es eine gesonderte jüdische Ueberlieferung über Jesus gab (Hermann L. Strack, Jesus, die Häretiker und die Christen, 1910).

B. Wenig darf man von heidnischen Berichterstattern über das Urchristentum erwarten. Wenn heute eine Sekte in Australien aufkommt, wird sie ein Schriftsteller, der in großen Zügen die Geschichte Englands darstellt, kaum erwähnen. In dieser Lage waren Tazitus, Sueton, in gewisser Beziehung auch der jüngere Plinius. Das um so mehr, als wenigstens die alten Geschichtsschreiber sich in der Regel auf Politik und Krieg beschränkten. Hans Haas erinnert daran, daß uns über Apollonius von Tyana, einen bekannten Wundertäter aus der zweiten Hälfte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts, gleichzeitige Quellen nichts berichten (vgl. etwa J. Miller in Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie der class. Altertumswissenschaft II, Sp. 147). Wenn die drei genannten Schriftsteller trotzdem ein paar kurze Worte über Jesus bringen, so ist das fast mehr, als wir erwarten dürfen (Taz. Ann. 15, 44; Sueton Klaud. 25, allerdings in der Deutung zweifelhaft; Plin. Briefe an Trajan 96 [97]). Die betreffenden Bemerkungen werden von fast allen Forschern als echt angesehen. Sie sind wohl schon deshalb echt, weil sie ihrem ganzen Inhalte nach schwerlich von Christen erfunden sind. Tazitus bemerkt z. B., die Christen seien wegen ihrer Verbrechen verhaßt. Aber die Stellen sind zu spät und von der Heimat des Urchristentums zu weit entfernt, als daß der Forscher ihnen

besondere Beweiskraft beilegen kann. Verhältnismäßig am wertvollsten ist Tazitus; Plinius bringt, nach dem Inhalte seines Zeugnisses, schwerlich etwas für die Geschichtlichkeit Jesu bei.

C. Christliche Quellen stehen uns für die Person Jesu in Menge zur Verfügung.

Zwar sagt Paulus, der älteste christliche Schriftsteller, den wir kennen, wenig von Jesu Erdenleben und seinen Worten. Die phonetische Arbeitsweise von Eduard Sievers zeigt vielleicht, daß Paulus öfter Worte Jesu unmittelbar anführt, als man in der Regel annimmt. Zurückhaltend ist Paulus in jedem Falle. Diese Zurückhaltung hat besondere Gründe. Schwerlich kennt er Jesus persönlich (aus 2. Kor. 5, 16 läßt sich kaum das Gegenteil schließen). Und Paulus muß vor Großstadtgriechen anders reden, als Jesus vor galiläischen Fischern. Die alte Welt liebt es noch mehr als wir, Gegenstände der Frömmigkeit mit Bildreden zu veranschaulichen. Die Welt der Bildreden ist in den kleinen Dörfern Galiläas eine andere, als in den Mittelpunkten griechisch-römischen Weltverkehrs. In Kapernaum redet man vom Fischfang, vom Weinberge, von den Vögeln und Blumen; in Ephesus und Korinth vom Schauspiel und Wettkampf. Ein Ausdruck wie „das Königreich der Himmel“ würde von Griechen nicht verstanden. Selbst das Wort „Gottesreich“ bereitet ihnen Beschwerde (1. Kor. 4, 20; Röm. 14, 17). Derartiges weiß heute jeder Missionar. Dennoch findet sich bei Paulus manches für die Persönlichkeit Jesu Wichtige. Er bringt Sprüche Jesu, die ihm als unbedingt verpflichtend gelten (1. Kor. 7, 10. 25; 9, 14; 1. Thess. 4, 15). Er führt das Beispiel Jesu an; besonders wenn er die Mahnung zur Liebe und Demut unterstützen will (Phil. 2, 5ff. u. ö.). Paulus hat also ein scharfes Bild von der persönlichen Eigenart Jesu. Genauer berichtet er von der Einsetzung des Abendmahles (1. Kor. 11, 23ff.). Und er legt Gewicht auf den Tod am Kreuze. Den stellt er in die Mitte seiner Predigt, obwohl dadurch fast ein Missionshindernis geschaffen wird (1. Kor. 1, 18ff.). Außerdem kennt er Brüder des Herrn (1. Kor. 9, 5; Gal. 1, 19). Man kann sich um die Beweiskraft dieser Stellen drücken, indem man sie für unecht erklärt oder gegen den natürlichen Sinn deutet. Das ist ein gefährliches Unterfangen. Man bewegt sich dabei auch leicht im Kreise (weil Jesus nie lebte, sind seine Brüder Glieder einer Jesusbruderschaft; also ist aus der Wendung „Brüder Jesu“ nicht zu schließen, daß Jesus lebte). Und eine Tatsache läßt sich nicht wegdeuten: Paulus ist zwar davon überzeugt, daß Jesus Gott ist (in der frommen Sprache seiner Zeit

bedeutet schon „Herr" so viel wie „Gott"); aber Paulus vermeidet im allgemeinen, Jesus unmittelbar Gott zu nennen. Eine einzige, in ihrer Deutung umstrittene Stelle wäre hier allenfalls anzuführen: Röm. 9, 5 (1. Tim. 3, 16 kommt nach dem ältestüberlieferten Texte nicht in Betracht). Dieser Sprachgebrauch erklärt sich nur, wenn Paulus von einem Menschen Jesus, der auf Erden wandelte, eine feste Ueberlieferung besaß.

Wesentlich reicheren Stoff liefern die drei ersten Evangelien.

Es ist freilich nicht möglich, auf sie ein vollständiges Leben Jesu aufzubauen. Sie erzählen wenig von Dingen, an denen gerade der Geschichtsschreiber der Gegenwart Anteil nimmt: von der Jugend Jesu, von seiner inneren und äußeren Entwickelung. Die Zeitrechnung wird (abgesehen von der einen Stelle Luk. 3, 1 f.) stiefmütterlich behandelt. Nur an wenigen Stellen sind Geschichten durch Angabe von Tagen miteinander verbunden (Matth. 17, 1; vgl. Joh. 1, 29—2, 1; dazu die Leidensgeschichte). Nicht einmal auf die rechte Reihenfolge wird immer Gewicht gelegt (vgl. Matth. 11, 14 mit 17, 10 ff.). Matth. 11, 21 lesen wir Weherufe über Chorazin und Bethsaida. Man muß aus ihnen schließen, daß Jesus an diesen Orten häufig wirkte. Aber Chorazin kommt nur an der einen Stelle vor, Bethsaida nicht viel häufiger (Mark. 6, 45; 8, 22; Luk. 9, 10; dazu Joh. 1, 45; 12, 21). Auch sonst achten die Evangelien auf die Aeußerlichkeiten des Lebens Jesu wenig. Ueber die Jünger, die Art seines Reisens, die Beschaffung der Mittel zum Reisen werden nur Andeutungen gegeben. Am eingehendsten wird die Leidensgeschichte geschildert. Ernste Forscher fragen aber, ob alles in diesen Zusammenhang gehört, was die drei ersten Evangelien hierher stellen (vgl. Matth. 21, 12 f. mit Joh. 2, 13 ff.). Die Evangelien stehen unter der Forderung, die Gemeinde zu erbauen; das gilt auch für Lukas, der seinem Werke eine Vorrede voranschickt, wie das die Geschichtsschreiber der Zeit zu tun pflegen (1, 1—4; Ap.-Gesch. 1, 1).

Genau besehen, ist freilich all das kein Mangel der Ueberlieferung. Ein Dichter hätte die namhaft gemachten Lücken ergänzt. Die späteren Apokryphen bringen teilweise seltsame Phantasien, um die dürftigen Mitteilungen des Neuen Testaments über die Kindheit Jesu aufzufüllen. Wir sind dankbar, daß unsere Evangelisten solche Dichter nicht waren. Ein Einzelzug aus dem Markusevangelium ist lehrreich. Markus weiß nichts über die

Erlebnisse Jesu während der Zeit, da er die Jünger ausgesandt hatte. Für diese Tage gab es keine Berichterstatter. Um einen gewissen Zeitabstand anzudeuten, schiebt Markus zwischen Aussendung und Rückkehr der Jünger die Erzählung vom Tode des Täufers ein (6, 14—29).

Auch sonst ist die Ueberlieferung in vieler Beziehung nachweisbar gut. Sie trägt die Erdfarbe des alten Palästinas.

Das gilt zunächst von Mitteilungen über den Ort der Predigt Jesu. Ist's ein Zufall, daß die Namen der größeren Städte Galiläas (Sefforis, Tiberias usw.) nicht oder kaum genannt werden? Jesus also in Dörfern und Flecken wirkt, die sonst nicht hervortreten? Schwerlich wäre ein Dichter so zurückhaltend. Man versteht aber das Verfahren Jesu: bei der Eigenart seiner Predigt will er dort weniger wirken, wo die Hofgesellschaft und Beamtenschaft des Herodes Antipas den Ton angibt (Matth. 14, 1 ff.). Daß Nazareth ursprünglich kein Ortsname gewesen sei, läßt sich nicht erweisen. Der Name begegnet nicht im Alten Testament: aber das ist nicht verpflichtet, alle Dörfer Galiläas zu nennen. Und die Heimat Jesu mit ihrer Landschaft spiegelt sich in seinen Worten: „Schauet die Lilien auf dem Felde" (Matth. 6, 28). „Wolltet ihr ein Rohr sehen, das der Wind hin- und herwebt?" (Matth. 11, 7). In den Worten, die Jesus zu Petrus nach dem Bekenntnis spricht, scheinen sich Einzelheiten der Gegend von Cäsarea Philippi geltend zu machen: der Fels, auf dem ein Augustustempel steht, und die Pangrotte, in der das Volk leicht einen Eingang zur Unterwelt erblickt (Matth. 16, 18 f.; dazu O. Immisch, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 17 S. 19 ff.).*

Auch die Sprache Palästinas, das Aramäische, blickt deutlich durch viele Stücke der evangelischen Ueberlieferung. Einzelne Worte Jesu sind unmittelbar aramäisch überliefert (Mark. 15, 34 usw.). Wo das nicht der Fall ist, läßt sich oft erweisen, daß eine aramäische Ueberlieferung vorhanden war. Es ergeben sich Wortspiele bei der Rückübersetzung; z. B. Matth. 11, 17: „ihr tanztet" raqedton, „ihr klagtet" arqedton (vgl. den Sinaisyrer und noch

* Es finden sich in Worten Jesu (und des Täufers) noch manche Ortserinnerungen, besonders solche, die nicht notwendig auf Palästina weisen. Sie sind immerhin wertvoll: dergleichen wird schwer erfunden; und die Ortserinnerung haftet bekanntlich am zähesten im Gedächtnisse. Matth. 17, 20: „. . . . so möget ihr sagen zu diesem Berge . . ." (3, 9: „. . . . aus diesen Steinen Kinder zu erwecken").

die Peschitta zur Stelle).* Oder der Sinn klärt sich, wenn man sich den aramäischen Text vorstellt. Der Missionar soll das Haus grüßen, in das er eintritt; wenn das Haus es wert ist, soll der Friede der Jünger über die Leute kommen (Matth. 10, 12 f.). Der Zusammenhang wird erst verständlich, wenn man berücksichtigt, daß das Aramäische kein kurzes Wort für „grüßen" hat, sondern umschreibt: „nach Frieden fragen" (auch das lernt man aus der syrischen Uebertragung: schel schelama). Dazu findet sich die semitische Art der Versbildung häufig in den Evangelien. Einfache Parallelismen und Zweizeiler, Dreizeiler, Vierzeiler kommen vor. Wer Matth. 11, 25—30 syrisch liest, bemerkt sofort einheitlich durchgeführte Metren mit einer einheitlichen Sprachmelodie. Wo die Versbildung fehlt, zeigt sich wenigstens semitische Art, Gedanken zu formen. Allgemeine Sätze fehlen. Anschauliche Grenzbestimmungen treten an ihre Stelle. Jesus sagt nicht: „Du sollst alle Menschen lieben", sondern „Du sollst auch deinen Feind lieben!" In ihrer Gesamtheit bedeuten diese Beobachtungen, daß der Inhalt der Ueberlieferung älter ist, als ihre heutige griechische Fassung. Man muß freilich Aramäisch oder wenigstens Syrisch (was nur mundartlich verschieden ist) verstehen, um das voll zu empfinden.

Noch wichtiger ist es, auf die vorausgesetzten geschichtlichen Verhältnisse zu achten. Wir hören wenig von der politischen Lage. Die kleinen Leute Galiläas nehmen an ihr wenig Anteil. Markus vergreift sich einmal in einer Nebenbemerkung unter den Söhnen des ersten Herodes (Mark. 6, 17 Philippus statt Herodes genannt). Wir dürfen ihm das nicht anrechnen. Der erste Herodes hatte zehn Frauen und eine große Kinderschar. Die inneren Verhältnisse sind richtig dargestellt. So vor allem die Art der Pharisäer und Sadduzäer. Hier bringt uns das Studium der Rabbinen täglich neue Ergebnisse, vor allem was Jesu Streit gegen die Rabbinen anbetrifft; und sein ganzes öffentliches Auftreten ist ein solcher Streit. Einige Beispiele.

Bei den Rabbinen werden drei fromme Uebungen gern genannt, teilweise auch zusammengestellt: Almosengeben, Beten, Fasten. Diese Zusammenstellung findet sich Matth. 6, 1—18. Auch die Einzelheiten der Erörterung Jesu stimmen mit dem, was die

---

* Dergleichen Matth. 3, 9 auch in einer Rede des Täufers: „Gott vermag dem Abraham aus diesen Steinen (abnaija) Kinder (benaija) zu erwecken" (hier ist das Wortspiel in den syrischen Uebersetzungen zerstört). Eisler a. a. O.

Rabbinen sagen. Die Pharisäer bezeichnen Almosengeben als etwas, was Verdienst vor Gott erwirbt. Jesus nennt es unmittelbar, gemäß dem Sprachgebrauch seiner Zeit, „Gerechtigkeit“ (Matth. 6, 1). Die Pharisäer sprechen gern lange Gebete, häufen Anreden an Gott, wollen im Gebete Gott zu etwas zwingen — wie das Matth. 6, 5—15 gesagt oder angedeutet wird. Zum Gebete des Pharisäers im Gleichnis (Luk. 18, 11 f.) haben wir eine genaue Parallele aus der Apostelzeit, ein Gebet des Rabbi Nechunja ben Hakkana, das er am Ende seiner Tätigkeit im Lehrhause zu sprechen pflegte. Da dankt er Gott mit breiten Worten, daß er besser ist als die, die ins Theater und in den Zirkus gehen: „Ich bemühe mich, um das Paradies zu erben; sie bemühen sich um des Abgrunds des Verderbens willen“ (j. Berachoth 7d usw.; W. Bacher, Die Agada der Tannaiten I², S. 55). Endlich veräußerlichen die Pharisäer das Fasten, entsprechend den Andeutungen Matth. 6, 16—18.

Bei den Pharisäern spielen Sabbat- und Reinheitsgebote eine besondere Rolle. Sie sind genauer ausgebildet, als andere Stücke der Ueberlieferung. Und gerade für das Gebiet dieser Bestimmungen sind die meisten Zusammenstöße Jesu mit den Pharisäern überliefert. Wieder stimmen die Einzelheiten zum Talmud. Das Aehrenausraufen am Sabbat wird nicht als Diebstahl angesehen, sondern als Erntearbeit, die am Sabbat nicht statthaft ist (Matth. 12, 1—8). Nur im Falle der Todesgefahr darf man die Sabbatgebote übertreten (Matth. 12, 9—14).

Verschiedene Bemerkungen der Evangelien werfen auf den Tatbestand besonders helles Licht. Matth. 19, 3 wird Jesus gefragt: „Darf man sich von seiner Frau scheiden lassen aus jedem Grunde?“ Hier wird der Schulgegensatz des Hauses Hillels und des Hauses Schammais vorausgesetzt: nur Hillel gestattet die Scheidung aus jedem Grunde. Matth. 22, 17 fragt man den Herrn, ob man dem Kaiser die Kopfsteuer zahlen darf. Eine geschickte Frage: wenn Jesus „Ja“ antwortet, ist er beim Volke als Messias unmöglich; verneint er, so kann man ihn dem Tribun auf der Burg Antonia als Hochverräter übergeben. Jesus antwortet weder „Ja“ noch „Nein“. Dafür benutzt er, um die Gegner zu treffen, den Glauben der strengen Juden, daß man sich von dem Menschen, als Gottes Ebenbild, kein Bild machen dürfe. In der sich anschließenden Sadduzäerfrage (Matth. 22, 23 ff.) berührt die Tatsache merkwürdig, daß die Sadduzäer eine Fortsetzung der Ehe in der kommenden Welt vorauszusetzen scheinen. Diese Voraussetzung wird nachweislich in jüdischen Kreisen der Zeit gemacht (vgl. den Traum der Glaphyra

bei Josefus, Altert. 17, 13, 4, 353). Im Anschluß daran fragt ein Pharisäer: „Wie beschaffen ist das größte Gebot im Gesetz?" (Matth. 22, 36). Die Frage hat Wichtigkeit, weil die Gebote gelegentlich miteinander in Widerstreit geraten. Was ist wichtiger, daß am Sabbat geopfert wird, oder daß auch der Priester das Sabbatgebot hält? Da tut es not, zu wissen, welches Gebot das maßgebende ist. In der Anklagerede gegen die Pharisäer wird ihnen vorgeworfen, daß sie Land und Meer durchziehen, um einen Proselyten zu machen (Matth. 23, 15). Man pflegt das den Pharisäern nicht zuzutrauen. Wir wissen aber aus dem Talmud, daß das Haus Hillels außerordentliche Missionsleistungen aufwies, allerdings durch die Art seiner Missionsarbeit unangenehmes Aufsehen erregte (b. Schabbath 31a usw.).

Es ist als bedenklich angesehen worden, von „unerfindbaren" Bestandteilen der Ueberlieferung zu reden. Wer sich je mit vergleichender Literaturgeschichte befaßte, der weiß, daß man die menschliche Einbildungskraft kaum unterschätzen kann. Dennoch hat die Frage ein gewisses Recht: Gibt es etwas, was menschliche Einbildungskraft nicht erdenkt? Aber wir können Stücke in der evangelischen Ueberlieferung namhaft machen, die früh, wenn ich es scharf ausdrücken darf, Anstoß gaben und deshalb kaum auf einen Dichter zurückzuführen sind. Die Verwandten Jesu wollen „sich seiner bemächtigen; denn sie sprachen: Er ist von Sinnen" (Mark. 3, 21). Schon Matthäus und Lukas lassen das harte Wort weg: sie nehmen wohl auf schlichte Leser Rücksicht, die eine solche Aussage in innere Schwierigkeiten, etwa in Zweifel am Rechte der Familie, versetzen kann; es werden leicht Folgerungen gezogen, an die der Text nicht denkt. Der Sohn weiß nicht die Stunde der Wiederkunft (Matth. 24, 36). Lukas läßt die Worte weg. Aus den Lesarten der Handschriften bei Matthäus und Markus erkennt man, daß auch dem Benutzer dieser Evangelien Bedenken kamen. Der unverständige Leser kann hier an der Hoheit Jesu irre werden. Am Kreuz spricht Jesus das Wort: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" (Matth. 27, 46). Wieder läßt Lukas das Wort weg (vielleicht mildert es schon Mark. 15, 34 Dcik). Ein apokryphes Evangelium aus dem Anfang des zweiten Jahrhunderts gestaltet es um (Petrusevangelium 5, 19). Das Wort kann Unbedachten oder Uebelwollenden Anlaß geben, zu behaupten, Jesus sei im Ernste von Gott verlassen. Zu ähnlichen Erwägungen berechtigt noch manche Stelle. Ich nenne etwa Matth. 3, 13 ff. u. Par. (vgl. besonders Matth. 3, 14 f. und Luk. 3, 22 D); Matth. 4, 1 ff.; Matth. 10, 23; 12, 32 u. Par.; 16, 28 u. Par.; 19, 16 u. Par.;

26, 36 ff. (vgl. Hebr. 5, 7 f. und die Lesarten zu Luk. 22, 43 f.); Matth. 27, 27 ff. u. Par.

So zeigt sich allenthalben die Güte der Ueberlieferung, die in den drei ersten Evangelien vorliegt. Ausdrücklich sei bemerkt, daß sich palästinisch-jüdische Art auch bei Lukas geltend macht, der irgendwo im Heidenlande als Grieche für Griechen schreibt. Zwar bringt Lukas, um seinen Lesern entgegenzukommen, mancherlei: er teilt ausführlich Reden Jesu beim Symposion mit (14, 1 ff.) usw. Aber das Gesamtbild des Herrn wird dadurch nicht verändert. Auch bei Lukas findet sich die jüdische Umschreibung des Gottesnamens: „Vater, ich habe gesündigt gegen den Himmel (Gott) und vor dir“ (15, 18. 21); „auf daß, wenn ihr nun darbet, sie (Gott) euch aufnehmen in die ewigen Hütten“ (16, 9; die 3. Person der Mehrzahl dient den Juden öfters zur Umschreibung des Begriffes Gott, z. B. Aboth 2, 21) u. dgl.

Weniger günstig liegt der Tatbestand beim Johannesevangelium. Hier haben wir einen Schriftsteller von starker persönlicher Eigenart vor uns. Aber auch hier ist Palästinas Erdfarbe wahrnehmbar, und es wird deutlich, daß auch Johannes auf Ueberlieferung fußt. Eine anscheinend bedeutungslose Einzelheit: Kaiphas wird nur hier als Schwiegersohn seines Amtsvorgängers Hannas bezeichnet (18, 13). Diese Ueberlieferung leuchtet ein. Unter Hannas' Nachfolgern finden sich viele seiner Söhne; der Schwiegersohn kann da nicht überraschen. Sollte 11, 49 bedeuten, daß der Hohepriester jährlich wechselt, so wäre auch diese Meinung nicht unpalästinisch (Tosefta Joma 1, 7; b. Joma 8 b). Wichtiger ist, daß nach Johannes Jesus zwar auch an einem Freitag, aber am 14. Nisan stirbt (19, 14 u. ö.). Nach der jüdischen Sitte der Zeit ist der 15. Nisan, den die drei ersten Evangelien als Todestag nennen, unmöglich. Das war der erste Feiertag; da herrschte volle Sabbatruhe; da konnte man niemanden verhaften (die Nacht wird bei den Juden zum folgenden Tag gerechnet); konnte erst recht nicht den Hohen Rat zu einer Gerichtsverhandlung zusammenrufen. Schon am 14. nachmittags sollte Sabbatruhe herrschen (Pesachim 4, 1).

Der geschilderte Tatbestand bewiese heutzutage nicht, daß in den Evangelien geschichtliche Ueberlieferung vorliegt. Manche Romandichter vertiefen sich in die Geschichte, auch in Einzelheiten. Einige legen sogar ihr Wissen in den Anmerkungen zu ihren Werken nieder. In der Zeit Jesu war das anders. Das Buch Judith ist sofort als Lehrdichtung kenntlich. Schon Luther sah

das. Die Beweislast liegt somit auf dessen Schultern, der die Unzuverlässigkeit der Evangelien behauptet.

Nun werden allerdings gegen die Zuverlässigkeit wichtige Einwände erhoben.

1. Man verweist auf Widersprüche in den Evangelien. Ich leugne sie nicht. Hier ist Richtiges schon bei Lessing zu lesen. Ein Ereignis ist nicht erdichtet, weil es von Verschiedenen verschieden geschildert wird. Versuche ergaben, daß Augenzeugen abweichend aussagen, selbst bei auffälligen Erlebnissen. Wir haben über Bonifatius' Todesjahr zwei Ueberlieferungen (754 und 755). Die eine stammt von seinen Fuldaer, die andere von seinen Mainzer Schülern (A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands I², 1898, S. 573, Anm. 5). Kann man sich wundern, daß über den Todestag Jesu verschieden berichtet wird? — Am wenigsten besagen Widersprüche in Einzelheiten. Ort und Jahreszahlen in den Kindheitsgeschichten, der Zeitpunkt der Predigt Jesu in Nazareth (Mark. 6, 1 gegen Luk. 4, 16), Worte Jesu über die Nähe des Endes (Matth. 16, 28 u. Par.) können leicht verschieden überliefert werden. Hinter unseren Evangelien steht mündliche Ueberlieferung. Diese konnte Sinn und wohl auch Fassung der Worte Jesu meist leicht behalten. Diese Worte wurden oft wiederholt, waren außerdem zum Teil in dichterische Form gegossen, die sich einprägte. Und das Gedächtnis der Menschen im Morgenlande war stark. Was behielten alles die Rabbinen! Rabbi Meïr (im zweiten Jahrhundert) konnte das Buch Ester aus dem Kopfe aufschreiben (b. Megilla 18b). Immerhin traten Ungenauigkeiten sozusagen von selbst ein. Bei den Tatsachen des Lebens Jesu war es noch schwieriger, die einmal festgestellte Fassung treu zu behalten. — Bedeutungsvoller sind die Unterschiede der Evangelien in der Gesamtauffassung der Predigt Jesu. Matthäus ist Judenchrist. Er betont das Theologische, den Weissagungsbeweis (1, 22 usw.), kämpft gegen die Pharisäer (5, 20 ff. usw.). Er betont zugleich das Kirchliche, die Bußdisziplin (13, 24 ff.; 18, 15 ff.), die Stellung des Petrus (16, 17 ff. u. ö.), das allmähliche Wachsen des Himmelreiches (13, 31 ff.), die Heidenpredigt (28, 19 u. ö.), die Verbindung der Gemeinde mit dem erhöhten Herrn durch eine Art Jesusmystik (18, 20; 28, 20). Der volkstümliche Markus läßt die Reden Jesu zurücktreten und schildert den Herrn vorwiegend als Wundertäter (sein Eigengut 7, 32 ff.; 8, 22 ff.). Der Grieche Lukas gibt sich wesentlich als Missionar. Er weist auf die Weite des Evangeliums hin (schon 2, 14). Jesus erbarmt sich der Zöllner (18, 9 ff.; 19, 1 ff.), der Armen (16, 19 ff u. ö.), der

Frauen (8, 1—3 usw.), der Samariter (9, 52 ff.; 10, 30 ff.; 17, 11 ff.), der Heiden (24, 47 u. ö.). Ausdrücke, wie sie der Schreiber von seinem Meister Paulus gehört hatte, begegnen öfters (z. B. 18, 14). Aber all das sind nicht Widersprüche in der Auffassung der Predigt Jesu. Das Evangelium ist sehr groß. Jeder greift heraus, was ihm liegt und was für seine Leser besonders wichtig ist. So finden sich Eigentümlichkeiten des einen Evangelisten gelegentlich auch bei einem anderen (vgl. Luk. 16, 9 und 11 mit Matth. 13, 22).

2. Eher bereitet die Abhängigkeit der Evangelien vom Alten Testament Schwierigkeiten. Schriftbeweise für Jesu Tun und Reden werden oft gebracht. Häufig sind sie auch zwischen den Zeilen zu lesen. Und das alttestamentliche Wort wirkt auf die Gestaltung des neutestamentlichen ein. Matth. 21, 7 erwähnt beim Einzuge Jesu in Jerusalem zwei Tiere: in der Weissagung Sach. 9, 9 wird zweimal ein Tier genannt. Darf man schließen, daß evangelische Geschichte auf Grund der alttestamentlichen Weissagungen erfunden ist? Hier muß man sich erinnern, daß der Ausleger der alten Welt freier verfuhr, als der von heutzutage. An den Zusammenhang und die geschichtlichen Verhältnisse fühlte er sich weniger gebunden. Gegenwartsgedanken trug er gern in die Texte der Vorzeit ein. Er deutete allegorisch. Man hätte die ersten Christen gar nicht verstanden, wenn sie das Alte Testament anders ausgelegt hätten. Die stoischen Philosophen fanden ihre Weltanschauung in altgriechischen Dichtungen, besonders bei Homer und Hesiod. Deshalb behauptet niemand, daß die stoische Philosophie aus der altgriechischen Dichtung herauswuchs. Die Frage, um die sich's für uns handelt, muß so gefaßt werden: stimmt die evangelische Ueberlieferung mit dem überein, was die damalige jüdische Auslegung aus dem Alten Testament herausholte? Wäre die Frage rund zu bejahen, dann stünde es vielleicht bedenklich um die Geschichtlichkeit der Evangelien. (Man könnte freilich auch dann sagen, daß der, der sich als Messias fühlt, die messianische Weissagung zur Richtschnur seines Handelns machen darf; warum soll Jesus sich Matth. 21, 1 ff. nicht nach Sach. 9, 9 gerichtet haben?) Aber jene Frage muß für entscheidende Punkte verneint werden. Vor allem glaubte kein Jude, so weit wir wissen, an ein Sühneleiden des Messias und eine besondere Bedeutung seiner Auferstehung (vgl. den dritten Abschnitt unter A und B).

3. Die Evangelien sind voller Wundergeschichten. Wir sehen hier davon ab, daß Christen ihrem Gotte Außerordentliches

zutrauen, weil sie ihm überhaupt gerade das Größte zutrauen. Vom Standpunkt der reinen Wissenschaft aus gehören die Wunder der Evangelien zunächst in die Literaturgeschichte. Es gibt rabbinische und griechische Wundererzählungen, die mit den neutestamentlichen verwandt sind. Ein jüdischer Wundertäter aus der Zeit der Apostel, Rabbi Chanina ben Dosa, heilt Kranke aus der Ferne, wie Jesus den Sklaven des Zenturios von Kapernaum und die Tochter des kanaanäischen Weibes (b. Berachoth 34 b; Matth. 8, 5 ff.; 15, 22 ff.). Und die Rabbinen führen solche Wunder ebenso auf Gebet zurück, wie Jesus. Rabbi Chanina sagt: „Wenn das Gebet in meinem Munde geläufig ist, weiß ich, daß ich erhört worden bin“ (Berachoth 5, 5). Jesus ist sich seiner Sache sicherer (Joh. 11, 42 betet er sogar: „Ich weiß, daß du mich immer erhörst“). Aber ein Gebet ist in beiden Fällen notwendig. Das letzte zeigte freilich schon, daß die Wunder des Neuen Testaments ihre Eigenart haben. Da ist weiter wichtig, daß in den Evangelien Strafwunder fast fehlen (Matth. 21, 18 ff. gehört wegen Luk. 13, 6 ff. nur halb hierher); bei Griechen und Juden spielen Strafwunder eine große Rolle. Ebenso fehlt im Neuen Testament der Zauber, der sich in den griechisch-jüdischen Wundergeschichten in der Regel geltend macht. Man vergleiche etwa die Heilung der Besessenen durch Jesus mit der Art, wie der Jude Eleazar vor Vespasian verfährt. Jesus heilt mit einem Worte (Matth. 8, 16). Eleazar braucht einen Ring, eine Wurzel, den Namen Salomos usw. (Josefus Altert. 8, 2, 5, 46 f.). Und in den neutestamentlichen Wunderberichten steckt manches, was man noch nicht erklärt hat, wenn man das Wunder auf schriftstellerische Abhängigkeit zurückführt. Mark. 6, 39 f. erwähnt bei der Speisung der Fünftausend das grüne Gras, auf dem die Leute sich lagern, so daß sie aussehen wie Beete — ein prachtvolles Gemälde! Kann das ein stilistisch so wenig anspruchsvoller Berichterstatter, wie Markus, geschaffen haben? Die Geschichte von Jesu Verhalten im Seesturme erklärt man nicht völlig, wenn man schriftstellerisch verwandte Texte namhaft macht. Jesus schläft übermüdet im sturmbewegten Fahrzeuge. Ihn beseelt solches Gottvertrauen, daß er keinen Augenblick daran denkt, sein Leben könne vor der Zeit ein Ende nehmen (Matth. 8, 23 ff.). So prägt sich die Eigenart des Neuen Testaments auch in seinen Wundergeschichten aus. Und es steckt Ueberlieferung hinter ihnen, die freilich der Geschichtsforscher nicht mehr restlos erfassen kann. Vor allem aber wird die Geschichtlichkeit einer Persönlichkeit nicht dadurch in Frage gestellt, daß man von ihr Wunder berichtet. Die ganze Zeit war wundergläubig. Es gab

eine ganze Literaturgattung der Wundergeschichten. Lukian von Samosata spottet darüber, daß die meisten Philosophen Wundergeschichten verbreiten: Peripatetiker, Stoiker, Akademiker, Neupythagoreer (vgl. Lukians Philopseudes; anders nur Epikur, siehe Lukians Alexander von Abonoteichos 61). Dennoch erzählt Lukian selbst Wunder, freilich mehr, um seine Leser zu unterhalten, als zu erbauen. Aber die meisten werden durch Wunder erbaut. Also erlebten sie auch Wunder und dichteten den Großen der Zeit Wunder an. Das widerfuhr vor allem den Helden der Frömmigkeit: Rabbi Chanina gilt als so fromm, daß nur um seinetwillen die Welt erhalten wird (b. Berachoth 17 b u. ö.). Und es widerfuhr den Königen. Von Kaiser Vespasian wurde erzählt, er habe z. B. einen Blinden mit seinem Speichel geheilt (Taz. Hist. 4, 81; Suet. Vesp. 7; Kass. Dio 66, 8). Auch vom Messiaskönig erwartet man Wunder. Man darf also wegen der Wundergeschichten in den Evangelien das Dasein Jesu ebensowenig bezweifeln, wie man das Dasein des Rabbi Chanina und des Vespasian bezweifelt (Paul Fiebig, Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters, 1911; Adolf Schlatter, Das Wunder in der Synagoge, in den Beiträgen zur Förderung christlicher Theologie 16, 5, 1912, S. 48 ff.).

Eine allgemeine Beobachtung sei angefügt, die nicht zwingt, immerhin wichtig ist. Wenn an der Spitze einer Ueberlieferungsreihe eine erdichtete Wundererzählung steht, so kommt in der Regel der Aufklärer, der Euhemeros, nach, der sie vernünftiger gestaltet. So werden die Wunder kleiner. Umgekehrt steht es mit der Ueberlieferung von Jesus. Man kann schon innerhalb des Neuen Testaments bemerken, wie die Anteilnahme am Wunder zunimmt. Man vergleiche die drei ersten Evangelien untereinander, dann die drei Evangelien zusammen mit Johannes! Die Entwickelung setzt sich verschärft fort in den neutestamentlichen Apokryphen. Besonders gilt das obige Entwickelungsgesetz, wenn ein Mythus an der Spitze der Entwickelung steht. Das führt uns hinüber zu den religionsgeschichtlichen Fragestellungen.

3. Die Religionsgeschichte.

Das Gesagte würde nicht völlig ausschließen, daß in den Evangelien ein Mythus vorliegt: ein solcher trüge natürlich die Eigenart der Entstehungszeit und des Entstehungslandes.

A. Vor allem den Hauptaufriß der evangelischen Ueberlieferung sucht man von hier aus zu verstehen. Die Zeit Jesu glaubt gern an *sterbende und auferstehende Götter*. Der dabei voraus-

gesetzte Gottesbegriff ist uns merkwürdig. Er erklärt sich daraus, daß man die betreffende Gottheit mit dem Verschwinden und Erscheinen von Sternen, mit dem Vergehen und Werden der Pflanzenwelt in Verbindung bringt. Götter dieser Art sind Adonis in Phönikien, Osiris in Aegypten, Attis in Phrygien und andere. Die Schicksale des Gottes werden dabei als maßgebend angesehen für das Schicksal seiner Gläubigen. Wie der Gott vom Tode aufersteht, so der, der in seine Gemeinde eintrat. Der tote ägyptische König wird schon in grauer Vorzeit, in den Pyramidentexten, als Osiris angeredet; seit dem Mittleren Reiche geschieht dasselbe dem Manne aus dem Volke, wenn er gestorben ist. Aus einer in diesen Kreis gehörigen Gottesdienstordnung sind zwei Verse überliefert, die den Gedanken scharf ausdrücken: „Seid guten Mutes, ihr Eingeweihten, da der Gott gerettet ist; denn auch uns wird nach der Not Heil widerfahren" (Firmicus Maternus de errore prof. rel. 22, 1; vgl. dazu besonders Hugo Hepding, Attis, seine Mythen und sein Kult, in den Religionsgeschichtlichen Versuchen und Vorarbeiten 1, 1903, S. 166 f. 196 f.). Hier wirkt, wenn man nur auf die äußere Art der Gedankenbildung sieht, die Stimmung des Kirchenliedes: „Lässet auch ein Haupt sein Glied, welches es nicht nach sich zieht?" Man feiert solche Gottheiten auch mit ähnlichen Festen, wie sie die Christen in Karfreitag und Ostern besitzen.

Man darf kaum jeden Zusammenhang zwischen diesen Mythen und einzelnen Wendungen im Neuen Testament ablehnen.* Paulus sagt z. B. Röm. 6, 4: „Wie Christus auferweckt ward von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, also sollen auch wir in einem neuen Leben wandeln". Hier ist das neue Leben offenbar bildlich gemeint. An der verwandten Stelle 1. Thess. 4, 14 dagegen und in dem ähnlichen Gedankengange 1. Kor. 15 ist an die Auferstehung im eigentlichen Sinne gedacht — wie im Kreise der Osirisgläubigen. Von vornherein sei gesagt: es ist ein Unterschied, ob Jesus oder Osiris das ewige Leben spendet. Die äußere Form des Gedankens aber, d. h. die Parallele zwischen Gott und den Gläubigen, ist in beiden Fällen dieselbe. Freilich macht gerade die Stelle Röm. 6, 4 bedenklich, wenn man den Zusammen-

* Vgl. zum Folgenden etwa Wolf Wilhelm Graf Baudissin, Adonis und Esmun, eine Untersuchung zur Geschichte des Glaubens an Auferstehungsgötter und an Heilgötter, 1911 S. 522 ff. (besonders gegen K. Vollers, Die Weltreligionen in ihrem geschichtlichen Zusammenhange, 1907, S. 147 ff.).

hang beachtet. Für den Heiden wird das Schicksal des Menschen zunächst durch Zauber an das der Götter geknüpft. Dieser Glaube ist in den alten Mysterien ziemlich allgemein. Es genügt, daß man in die betreffenden Mysterien eingeweiht ist; dann wird man unsterblich. Sittliche Taten werden selten gefordert. Besser geht's im Tode dem Diebe Patäkion, als dem Epaminondas; denn er ist eingeweiht (Diogenes nach Plutarch de aud. poet. 4 u. ö.). Paulus wendet gerade an der angeführten Stelle Mühe auf, um diese magische Auffassung von den Lesern fernzuhalten. Mit einer von den ersten Christen sicher empfundenen Härte biegt er von Röm. 6, 4 zur sittlichen Mahnung um. Die „mythische" Formel, an die er Röm. 6, 4 erinnert, entspricht also nicht durchweg seinen Gedanken. Sie wurde ihm wohl von seinen Heidenchristen entgegengebracht, und als Missionar mußte er darauf antworten.

Dadurch wird unser Auge geschärft, um die großen Schwierigkeiten der mythologischen Evangeliendeutung zu sehen. Die den Mythen entsprechende Anwendung vom Schicksal Jesu auf das der Gläubigen fehlt in den Evangelien überhaupt, sowohl im eigentlichen wie im übertragenen Sinn (Matth. 20, 23 kommt schwerlich in Betracht). Man könnte zwar versucht sein, 1. Kor. 15, 1 ff. zur Aushilfe heranzuziehen: hier führt Paulus seine Predigt von Jesu Auferstehung auf Ueberlieferung zurück. Aber es ist fraglich, ob unter diese Ueberlieferung auch der Gedanke fällt: „Wir stehen auf, wie Jesus auferstand." Ist es so, dann ist weiter fraglich, ob diese Einzelheit der Ueberlieferung bis auf Jesus selbst zurückgeht. Hier kommen wir also über unsichere Möglichkeiten nicht hinaus. Die Predigt Jesu zielt auch nicht in erster Linie darauf ab, den Seinen Unsterblichkeit sicherzustellen. Der Glaube an die Auferstehung ist unter den Juden der Zeit so gut wie allgemein (die Sadduzäer machen eine Ausnahme, Matth. 22, 23; zu ihnen hat Jesus wenig Beziehungen). Wichtig ist Jesus die Erlösung vom Drucke des Erdenleids: er überwindet hier die trostlose jüdische Lehre vom Leid, die in jedem Unglück eine Strafe für eine bestimmte Einzelsünde erblickt. Noch wichtiger ist Jesus die Erlösung von der Sünde: auch da versagt das Judentum, in Aeußerlichkeiten des Opferkults usw. befangen. Selbst von der Bedeutung seines Todes redet Jesus selten. Er erwähnt öfters die Notwendigkeit dieses Todes; aber mit Worten, die zunächst nicht mehr sagen, als daß die Verhältnisse seinen Tod mit sich bringen, vor allem wohl der scharfe Gegensatz zu den herrschenden jüdischen Kreisen (Matth. 16, 21 ff. u. ö.). Nur zweimal stellen Matthäus und Markus den Tod Jesu unter den Gesichtspunkt

eines Opfers, das die Schuld der Menschen sühnt (Matth. 20, 28; 26, 26 ff.).

Weiter. Die Evangelien betonen nicht die Gottheit Jesu, weder vor seinem Tode, noch danach.* Allein der jüngste der Evangelisten, Johannes, macht hier eine gewisse Ausnahme (Joh. 1, 1; 20, 28). So wird zwar auch gesagt, daß Jesus aufersteht (besonders scharf Joh. 10, 17 f.); aber daneben lesen wir oft, daß er auferweckt wird.** Allerdings will der amerikanische Professor der Mathematik (dann der Philosophie) William Benjamin Smith den Nachweis führen, schon bei Markus erscheine Jesus durchaus und ausschließlich als Gott (Smith, Ecce Deus, die urchristliche Lehre des reingöttlichen Jesu, 1911). Und Smith gilt viel bei Drews. Smiths Gründe machen freilich wenig Eindruck. „Markus berichtet nichts von einer Jugendgeschichte Jesu: offensichtlich, weil er keine kennt." Kann nicht Markus eine Auswahl aus reicherem Stoffe geboten haben? Und wenn er wirklich von Jesu Jugend nichts wußte, so beweist das nicht, daß Jesus keine Jugend hatte, weil er ein Gott war. „Markus gebraucht von Jesus nirgends einen Ausdruck, der auf irgendeine eindrucksvolle oder etwa liebenswürdige menschliche Persönlichkeit hindeutete, oder auch nur überhaupt auf eine menschliche Persönlichkeit." Gewiß habe Jesus Mitleid: dasselbe werde auch von Gott erzählt; das griechische splanchnizesthai weise dringend auf Gott. Hier muß Smith selbst andeuten, daß sein Schluß nicht genügt. Er übersieht auch, daß der volkstümliche Erzähler Charaktereigenschaften weniger selbst zeichnet, als aus den Tatsachen erkennen läßt. Wer das beachtet, gewinnt aus Markus ein deutliches Bild des Menschen Jesus. Smith muß das Evangelium in Allegorien auflösen, um seine Anschauung durchzuführen. Zum Beispiel ist der reiche Jüngling das Volk Israel. Er soll seine Habe verkaufen, d. h. auf seine Vorrechte vor den Heiden verzichten (Mark. 10, 17 ff.). Sieht

---

* Graf Baudissin a. a. O. S. 524 f., Anm. 3: „Für die alte Auffassung sind Adonis, Attis und am deutlichsten Osiris Götter (von mir gesperrt), die sterben . . . Sie repräsentieren offenbar eine Naturkraft, die als ein göttliches oder doch übermenschliches Wesen aufgefaßt wurde. Diese alte Auffassung hat sich, wie mir scheint, im Kultus bis auf die spätesten Zeiten auch bei den Griechen erhalten." Erst nachträgliche, besonders griechische Aufklärung macht aus Adonis usw. Menschen, die nach dem Tode Götter werden.

** Lehrreich die Zusammenstellung Kol. 2, 12: „indem daß ihr mit ihm begraben seid durch die Taufe; in welchem ihr auch seid auferstanden durch den Glauben, den Gott wirkt, der ihn auferweckt hat von den Toten."

Smith nicht, daß Markus in dem ganzen Zusammenhange sittliche Fragen behandelt (Ehe, Kinder, Besitz), daß also nur die eigentliche Deutung möglich ist (10, 1 ff.)? So stellt Smith alles auf den Kopf: Johannes sei der unter den vier Evangelisten, der den Herrn am meisten vermenschliche! Ich leugne nicht, daß durch Markus' Worte die Hoheit Jesu leuchtet. Aber man sollte nicht abstreiten, daß er die Menschheit des Herrn scharf zeichnet. Freilich gibt es in altchristlicher Zeit Denker, die das Menschsein Jesu bestreiten und Jesus nur als Geist und Gott ansehen, sog. Doketen. Aber sie begegnen erst in der Zeit nach Paulus, in den Johannesschriften: man beachte 1. Joh. 4, 2 f.; 2. Joh. 7; dazu die wohl polemische Fassung einzelner Stellen im vierten Evangelium, wie 1, 14 und 19, 31 ff. (vgl. gegen Smith vor allem: Friedrich Loofs, Wer war Jesus Christus? Für Theologen und den weiteren Kreis gebildeter Christen erörtert, 1916).

Außerdem ist in unserem Zusammenhange folgendes wichtig. Neben Tod und Auferstehung Jesu spielt in den Evangelien sein menschliches Leben große Rolle: die Ueberlieferung ist reich an Geschichten und Worten, die mit Tod und Auferstehung nicht zusammenhängen. Man denke an die Bergpredigt, die Bildreden vom Himmelreich, die Streitgespräche mit den Pharisäern. Dazu fehlen in der Leidensgeschichte Jesu die Seltsamkeiten des Mythus. Ein Prozeß wird uns dargestellt, dessen Ueberlieferung sich an den Rechtsverhältnissen der Zeit bewährt. Der tote Osiris schwimmt in einer Lade den Nil hinunter und weit übers Meer, wird in 14 Teile zerstückelt usw. (Plutarch, Ueber Isis und Osiris 12—20). Der Kenner altjüdischen Schrifttums weiß, daß die Leidensgeschichte der Evangelien, auf ihre Fassung angesehen, am ehesten mit jüdischen Martyrien verwandt ist: mit ihnen ist sie durch eine bestimmte Topik verbunden. Desto deutlicher wird, daß die Leidensgeschichte kein Mythus ist (Paul Fiebig, Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters, 1911, S. 48 f.).*

---

* Fiebig bemerkt, daß das jüdische Martyrium Folgendes bringt: 1. Schriftworte, die erfüllt werden (vgl. Matth. 27, 35 usw.); 2. Wunder (Matth. 27, 51 ff. usw.); 3. Berichte, wonach Personen, die zunächst zur Gegenseite gehören, für den Märtyrer eintreten (Matth. 27, 18 usw.); 4. letzte Worte des Märtyrers (Matth. 27, 46 usw.). Das ist nicht die Topik eines Mythus. (Uebrigens ist ein Bericht nicht so weit ungeschichtlich, als er der Topik entspricht. Wer wirklich Geschehenes erzählt, wird sich bei der Auswahl des zu Erzählenden gelegentlich nach der Topik richten. Die Frage der Geschichtlichkeit ist in jedem Falle besonders zu prüfen.)

Neben einem sterbenden und auferstehenden Gotte steht in der Regel eine Göttin (vermutlich, weil das Fruchtbarkeitsmotiv in solchen Mythen eine Rolle spielt). So steht Ischtar neben Tamuz, Astarte neben Adonis, Isis neben Osiris, Kybele neben Attis. Von sinnlicher Liebe ist in dem Zusammenhange oft die Rede. Im Neuen Testamente steht Jesus außerhalb aller Erotik. Und die Göttin sucht man in der evangelischen Ueberlieferung vergebens. Man könnte einen Augenblick erwägen, die Göttin im Geiste zu erblicken. Das Wort für Geist ist im Hebräischen (ruach) und Aramäischen (rucha) meist weiblich. Und im Hebräerevangelium nennt Jesus den Geist einmal seine Mutter (Bruchstück 5 Klostermann). Aber es stimmt schon bedenklich, daß der Geist in den Worten Jesu gerade nach der ältesten Ueberlieferung selten genannt wird (Hauptstellen: Mark. 3, 29; 13, 11). Vor allem wird eine mythologische Auffassung des Geistes in der angegebenen Richtung verwehrt durch die Art, wie die Kindheitsgeschichten vom Geiste reden (Matth. 1, 20; Luk. 1, 35). So könnte man eher versuchen, in der Mutter Jesu eine Göttin zu erkennen. Auch das machen die Quellen unmöglich. Paulus erwähnt die wunderbare Geburt Jesu nicht (Gal. 4, 4 ist nicht scharf genug gefaßt, um das Gegenteil zu beweisen). Ob sie Markus erwähnt, ist ungewiß (der Vergleich von 6, 3 mit Matth. 13, 55 sagt nicht viel). Dagegen hebt Markus hervor, daß die Mutter den Sohn nicht immer verstand (3, 21. 31 ff.). Matthäus erwähnt dasselbe, wenn auch mit größerer Zurückhaltung (12, 46 ff.; es fehlt eine Parallele zu Mark. 3, 21). Ebenso deutlich kennzeichnet Matthäus freilich die wunderbare Geburt (1, 16. 18 ff.). Aber er erzählt sie von Josefs Standpunkt aus: Josef erscheint der Engel, und Josef gibt dem Kinde den Namen (1, 20. 25). Erst Lukas berichtet vom Standpunkte Marias aus (vgl. die Engelerscheinung 1, 26 ff. und die Namengebung durch Maria 1, 31). Dadurch tritt die Erzählung von der wunderbaren Geburt in helleres Licht. Lukas redet ja auch von dem frommen Verständnisse Marias (besonders 2, 19. 51; vgl. 2, 34 f. 48; das Magnifikat 1, 46 ff. scheint freilich im ältesten Texte der Elisabet zu gehören). Und Lukas weiß, daß Maria zur ersten Gemeinde gehört (Ap.-Gesch. 1, 14). Doch verschweigt er nicht, daß es zeitweilig Mißverständnisse gab (Luk. 8, 19 ff.). Einmal preist eine Frau aus dem Volke Jesu Mutter selig: eine im Morgenlande übliche Art der Huldigung (11, 27 f.; vgl. Aboth 2, 11; syr. Bar.-Offb. 54, 10). Lukas weiß, daß Jesus die Huldigung als einseitig kennzeichnet. Aehn-

lich ist der Tatbestand in den Johannesschriften. Hier ist die wunderbare Geburt bekannt (eine Anspielung Joh. 1, 13; genauer wohl Offb. 12, 1 ff.). Nur hier wird erwähnt, daß Maria am Kreuze steht (Joh. 19, 25 ff.). Doch ist nicht vergessen, daß Zeiten des Mißverständnisses vorhanden waren: die Anrede „Weib“ ist nicht so hart gemeint, wie sie im Deutschen klingt; die übliche Anrede des Sohnes an die Mutter ist sie keinesfalls (Joh. 2, 4; vgl. übrigens 7, 1 ff. und Hebräerevangelium Bruchstück 3 Klostermann). So wächst die Anteilnahme der Christen am Ergehen Marias allmählich. Es mag sich dabei zum Teile um eine natürliche Entwickelung handeln. Zum Teile mag einwirken, daß in den Heidenchristengemeinden die Frau eine größere Rolle spielt, als in der Urgemeinde. Marienverehrung finden wir im Urchristentum nirgends. Solche klingt erst, gegen Ende des zweiten Jahrhunderts, bei Irenäus von Lyon an. Von ihm wird Maria mit Eva verglichen und gewinnt infolgedessen Bedeutung für das Heilswerk: „sie ward für sich und das ganze Menschengeschlecht die Ursache des Heiles“. „Denn was Eva als Jungfrau durch ihren Unglauben band, das löste Maria als Jungfrau durch ihren Glauben“ (3, 22, 4; vgl. 5, 19, 1). Der Tatbestand fällt um so mehr auf, als an die wunderbare Geburt des Messias anscheinend schon von Juden geglaubt wurde (Jes. 7, 14 LXX). Mir ist besonders bemerkenswert, daß das Urchristentum von einer Erscheinung des Auferstandenen vor Maria nichts weiß, auch nicht Irenäus, sondern wohl erst mittelalterliche Schriftsteller.

Genauer gehe ich, um ein Einzelbeispiel zu bringen, auf den zuletzt veröffentlichten Text ein, der einen sterbenden und auferstehenden Gott betrifft. Heinrich Zimmern danken wir die Uebersetzung einer kommentarartigen babylonischen Schrift; sie behandelt „Leiden und Triumph Bel-Marduks an seinem Hauptfeste, dem Neujahrsfeste im Frühling“ (Zum babylonischen Neujahrsfest, 2. Beitrag, in den Berichten über die Verhandlungen der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig, Phil.-hist. Klasse, 70. Band 1918, 5. Heft). Zimmern selbst macht auf folgende Parallelen zwischen babylonischer und neutestamentlicher Ueberlieferung aufmerksam. Bel-Marduk wird gefangen genommen (vgl. Matth. 26, 47 ff.), in einem Hause verhört (Matth. 26, 59 ff.; 27, 11 ff.), geschlagen (Matth. 26, 67; 27, 27 ff.), nach dem Berge abgeführt (Matth. 27, 32). Dasselbe Schicksal leidet ein Verbrecher (Matth. 27, 38). Ein anderer Verbrecher wird freigelassen (Matth. 27, 15 ff.). Unterdes gerät

die Stadt in Aufruhr (Matth. 27, 51 ff.). Bels Kleider werden weggebracht (Matth. 27, 35). Eine Frau wischt das vergossene Herzblut Bels ab, das wohl von einem herausgezogenen Speere rührt (leider ist gerade hier der Text unsicher; vgl. immerhin Joh. 19, 34). Bel begibt sich in den Berg (1. Petr. 3, 19 usw.). Dort wird er bewacht (Matth. 27, 62 ff.). Eine Göttin weilt bei Bel, sucht ihn an der Grabestüre; sie hat schon vorher Klagerufe ausgestoßen (Matth. 28, 1 ff.). Endlich kommt Bel wieder lebend aus dem Berge; man feiert das mit Frühlingsbeginn (Matth. 28, 19 ff.). Die Parallelen überraschen zunächst: zumal da auch babylonische Quellen von einem Mitleiden und Mitauferstehen der Gläubigen mit ihrem Gotte zu wissen scheinen. Dennoch ist Zimmern im Rechte, wenn er die Verwandtschaft zurückhaltend beurteilt. Die Reihenfolge der einzelnen Geschichten ist im babylonischen Texte ungewiß. Er enthält auch wesentlich mehr, als die Evangelien. Und ein guter Teil der geltend gemachten Punkte paßt für viele Prozesse der alten Welt. Bedeutsam erscheint mir vor allem die Bewachung des Grabes. Aber davon weiß im Neuen Testamente nur Matthäus.* Bedeutsam ist weiter der Glaube an Bels Auferstehung. Aber der Auferstehungsglaube ist, wie schon gesagt, zur Zeit Jesu pharisäisches Dogma. Von diesem Dogma weicht das christliche Zeugnis nur darin ab, daß es Jesus binnen drei Tagen auferstehen läßt, nicht erst in der letzten Zeit. Gegen den, der die Auferstehung Jesu als Mythus nimmt, spricht hier auch folgende Erwägung. Die erwähnte Abweichung erklärt sich für das Bewußtsein der ersten Christen wohl einfach daraus, daß ihnen Jesus mehr ist als ein Mensch. Die beiden Zeugen Offb. 11, 11 ff. sind Menschen, stehen aber nach $3^1/_2$ Tagen auf und fahren bei einem Erdbeben auf einer Wolke gen Himmel. Die Stelle fußt wahrscheinlich auf irgend einer jüdischen Ueberlieferung (vgl. 11, 4 mit Sach. 4, 3 usw.).** Hier konnte etwa das Schicksal des Henoch, des Elias, nach einigen

---

* Will man auf den Speerstich Joh. 19, 34 trotz der Unsicherheit des babylonischen Textes Gewicht legen, so beachte man: das ist wieder Eigengut eines Berichterstatters (des jüngsten), und da steht der Zug wohl als Polemik gegen Doketen: der Zusammenhang will beweisen, daß Jesus wirklich starb. Ist das Mythus?

** Vgl. zu Offb. 11 besonders: Wilhelm Bousset, Die Offenbarung Johannis (in H. A. W. Meyers Krit.-ex. Komm. üb. d. N. T., 16. Abt., 6. Aufl., 1906) S. 324 ff. Die Zahl $3^1/_2$ zeigt wohl, daß die Auferstehung der Zeugen nicht von der Auferstehung Jesu abhängt (über die Zahl $3^1/_2$ als runde Zahl handelt Gerhard Kittel in den Arbeiten zur Religionsgeschichte des Urchristentums 1, 3).

auch das des Moses eine Aehnlichkeit bieten, nach der man sich den eigenen Glauben verständlich machte. Mußte dann nicht der Messias, wenn er einmal starb, binnen kurzem auferstehen? (Vgl. zum Ganzen auch Heinrich Zimmern, Zum Streit um die „Christusmythe“, 1910).

Endlich ein allgemeines Bedenken gegen die mythologische Auffassung der Evangelien. Die Evangelien haben ihren Ursprung unter den Juden Palästinas. Wer den Einfluß des Mythus vom sterbenden und auferstehenden Gotte auf das Urchristentum betont, müßte erweisen, daß unter den Juden Palästinas solche Mythen Eingang fanden. Der Beweis ist schwer möglich. Hieronymus († 420) redet von einem Tamuz-, d. h. Adonishaine in Bethlehem, in dem zwischen Hadrian († 138) und Konstantin, also 180 Jahre, Gottesdienst gehalten wurde (49. Brief, an Paulin, IV, 564 Martianay). Ein später Berichterstatter, der nicht selten unzuverlässig ist und gern mit Gelehrsamkeit prunkt. Selbst wenn seine Bemerkung stimmt: beweist sie, daß Juden der Zeit Jesu Adonis verehrten? Gerade die Worte „von Hadrian an“, an denen Drews Anstoß nehmen muß, lassen sich schwer anfechten. Hieronymus schrieb diese Worte natürlich nicht, um den Kampf gegen die Christusmythe zu erleichtern: religionsgeschichtliche Gedanken dieser Art lagen außerhalb des Gesichtskreises seiner Zeit. Vielmehr konnte das Heidentum in Palästina sein Haupt freier erheben, seit der Aufstand des Bar Kochba (132/5) niedergeschlagen war: für Jerusalem ist das bezeugt (die Juden dürfen die Stadt nicht mehr betreten: Justin Apol. 1,47 usw.), also auch für das nahe Bethlehem wahrscheinlich. Der Zusammenhang bei Hieronymus fordert diese Auffassung. — So zeigt der Tatbestand mittelbar, daß die Juden sich gegen die Heiden absperren. Sie werden in ihrer Mehrheit von Pharisäern beherrscht, und zwar auch, wenn sie Galiläer sind. Daher die scharfen Bestimmungen des rabbinischen Aufsatzes über den Götzendienst. Daher die Abneigung der Judenchristen, mit Nichtjuden zu verkehren. Selbst Josefus, der Griechenfreund, ist Vertreter dieser Stimmung. Als eine Art Missionsschriftsteller ist er aufgeschlossen für fremdes Wesen. Er redet, wie ein heidnischer Philosoph, von Vorsehung (Pronoia), Zufall (Tyche), Verhängnis (Heimarmene), lehnt den Messiasgedanken ab usw. Aber heidnische Mythen übernimmt er nicht. Nur die Essener mit ihrer Sonnenverehrung machen hier eine gewisse Ausnahme. Aber Beziehungen der ersten Christen zu den Essenern sind kaum anzunehmen. Es gibt hier günstigstenfalls zwei Berührungspunkte in Einzelheiten (Eides-

verbot, Matth. 5, 33 ff. usw.; Gütergemeinschaft — falls im Urchristentum Gütergemeinschaft vertreten ward). Die Gesamtanschauung der Essener ist durch eine Welt von der christlichen getrennt. Sie sind Ueberpharisäer in ihrer Wertung der Reinheitsgebote, Vertreter einer scharf umrissenen Wirtschaftsordnung, aber kaum Helden brennender Frömmigkeit. In früheren Zeiten waren die Juden freier, damals, als sie persische Jenseitsgedanken übernahmen. Zur Zeit Jesu und der Apostel bestand diese Freiheit nicht mehr. So läßt sich nicht erweisen, daß die Juden Palästinas damals an einen sterbenden und auferstehenden Gott glaubten oder diesen Glauben auf den Messias anwandten. Jes. 53, die Predigt vom Knechte Jahwes, wurde, so viel wir wissen, von den Juden damals nicht messianisch gedeutet. Die Stelle spielt auch im Urchristentum zunächst eine geringe Rolle (vgl. etwa Matth. 20, 28 und Luk. 22, 37 für die Predigt Jesu, Matth. 8, 17 für die Urgemeinde; letztere Stelle gibt aber nicht die von Drews zu wünschende Deutung). Nun kann man wohl mit Hermann Gunkel sagen: „Daß es diesen Glauben an den sterbenden und wiedererstehenden Christus im offiziellen Judentum zur Zeit Jesu nicht gegeben hat, ist bekannt. Das steht aber nicht der Annahme im Wege, daß er in gewissen geheimen Kreisen, in den Winkeln bestanden habe" (Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, 1903, S. 79). Aber was Gunkel anführt, um die Annahme zu stützen, überzeugt wenig. Z. B. will er die drei Tage zwischen Tod und Auferstehung auf Mythus zurückführen. Aber diese Dreizahl wird von den Berichterstattern doch wohl nur deshalb betont, weil man sprüchwörtlich „drei" für eine kleine Anzahl sagt (Hos. 6, 2; Luk. 13, 32 f. und viele sonstige Belege). Aus dieser Sprüchwörtlichkeit erkläre ich mir, daß Osiris am 17. Athyr stirbt, am 19. „aufgefunden" wird (also am dritten Tage, vgl. Plutarch a. a. O. 13. 39. 42); ferner daß man Attis' Tod am 22. März feiert, seine Auferstehung am 25. (also nach drei Tagen, Hepding a. a. O. S. 149 ff., 167 ff.).* Allein die Sprüchwörtlichkeit der Dreizahl macht ja auch verständlich, daß Jesu Auferstehung im Neuen Testamente bald nach drei Tagen und drei Nächten (Matth. 12, 40 usw.), bald am dritten Tage angesetzt wird (Matth. 16, 21 usw.).** Lehrreiche Zeugnisse für

---

* Graf Baudissin a. a. O. S. 408 ff. Vielleicht stand auch Adonis nach drei Tagen auf.

** Nach jüdischem (und persischem) Glauben bleibt die Seele eines Toten drei Tage und drei Nächte dem Leichnam nahe, um ihn dann zu verlassen. Joh. 11, 39 liegt Lazarus vier Tage im Grabe: das Wunder, das an ihm

unsern Gedankengang liefern zwei Offenbarungsbücher, die etwa in der Zeit entstanden: das vierte Esrabuch und das abessinische Henochbuch. Im vierten Esrabuche stirbt der Messias, aber nicht als Gott (3, 5, 4 Violet); im Henochbuche ist der Messias Gott, stirbt aber nicht (46, 1 f. usw.). Daher erhebt Petrus gegen Jesu Leidensweissagung scharfen Einspruch (Matth. 16, 22); die anderen Jünger werden durch sie aufs stärkste befremdet (Mark. 9, 32; 10, 32).* Demnach widerspricht es den Urkunden, in den Evangelien den Mythus vom sterbenden und auferstehenden Gott zu erblicken.**

Auch abgesehen von den jüdischen Verhältnissen, darf man Verbreitung und Zugkraft des Glaubens an sterbende und auferstehende Götter nicht überschätzen. Der syrische Bibelausleger Ischodad von Merv (im neunten Jahrhundert) bringt, wahrscheinlich durch Vermittelung des Theodor von Mopsuestia († 428), folgendes Stück aus Pseudepimenides' Minos: „Ein Grab bauten sie für dich, o Heiliger und Hoher (d. h. Zeus), die Kreter, die Lügner, bösen Tiere und faulen Bäuche (Tit. 1, 12!); denn du bist nicht für immer tot; du bist lebendig und auferstanden; denn

---

geschieht, gilt also als besonders groß (vgl. die dreieinhalb Tage Offbg. 11, 11). Jesus steht schon am dritten Tage auf: ein Mythus, der im Kreise von Joh. 11, 39 entstand, hätte leicht eine höhere Zahl gewählt, um das Wunder sicherzustellen (Johannes Weiß, Der erste Korintherbrief, 1910, S. 349; Graf Baudissin a. a. O. S. 412 ff.; hier Quellen und Literatur). Wichtiger ist mir, daß der jüdisch-persische Glaube das Auftreten der Dreizahl in verschiedenen Auferstehungsgeschichten noch besser verständlich macht. — Einiges über die Zahl drei jetzt bei Gerhard Kittel in den Arbeiten zur Religionsgeschichte des Urchristentums 1, 3.

* An sich darf man oft aus spätrabbinischen Nachrichten Rückschlüsse machen auf die ältere Zeit. Spätere Rabbinen reden vom Leiden des Messias, auch im Anschlusse an Jes. 53. Doch wird hier ein Rückschluß verwehrt durch die zahlreichen klaren Aussagen der Zeit Jesu und der Apostel.

** Ich will damit nicht leugnen, daß Jes. 53 ursprünglich vielleicht messianisch gemeint war: das Entscheidende ist, daß man die Stelle zur Zeit Jesu nicht so auffaßte. Vgl. Emil Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, II, 4. Aufl., 1907, S. 648 ff.; Wilhelm Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, 2. Aufl., 1906, S. 264 ff. („In neutestamentlicher Zeit aber muß die Idee eines leidenden und sterbenden Messias, wenn sie überhaupt früher vorhanden war, gänzlich verschollen gewesen sein"). — Wie mich Rudolf Kittel belehrt, ist nicht zu erweisen, daß der Knecht Jahwes Jes. 53 (vgl. Sach. 12, 10 ff.) eine Tamuzgestalt ist; allenfalls könnte in Einzelheiten der Sprachgebrauch von Tamuzgläubigen eingewirkt haben. Besonders weit geht in der Annahme von Tamuz-Einflüssen auf Israel: Alfred Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients, 3. Aufl. 1916, besonders S. 647 f. — Der Samaritermessias stirbt nach langer Herrschaft (junge Nachricht bei Bousset a. a. O. S. 332).

in dir leben, weben und sind wir“ (Ap.-Gesch. 17, 28!). Hier wird zwar anerkannt, daß Zeus gestorben ist (falls die Worte richtig überliefert und ins Syrische übersetzt sind). Aber die übliche Verehrung sterbender und auferstehender Götter wird scharf bestritten (The commentaries of Isho'dad of Merv ... edited and translated by Margaret Dunlop Gibson, Vol. IV, in den Horae Semiticae, Nr. X, 1913). Eine, wie es scheint, genauere syrische Parallelüberlieferung stellt den Begriff „für immer“ nicht zu „tot“, sondern zu „auferstanden“. Dann wird wohl überhaupt der Gedanke an Tod und Auferstehen des Gottes abgelehnt (a. a. O. S. XIV nach Rendel Harris). Die Stelle muß verbreitet gewesen sein: zwei neutestamentliche Schriftsteller kennen sie.

Nun verlöre die Stelle bei Pseudepimenides ihre Bedeutung für unseren Zusammenhang, wenn sie von einem Christen verfaßt wäre. Erich Bethe, mit dem ich über den Text sprach, möchte diese Möglichkeit offenhalten. Der Christ hätte das Neue Testament als Quelle benutzt, außerdem den Kallimachus von Kyrene (geb. um 310 v. Chr.). Dieser bringt in seinem Hymnus auf Zeus gerade den Gedanken, an dem wir Anteil nehmen, und zwar in einer Fassung, die mit Pseudepimenides sicher schriftstellerisch verwandt ist. Zeus soll auf dem kretischen Berge Ida geboren sein, aber auch in Arkadien. Wer log? „Die Kreter sind immer Lügner; denn auch ein Grab von dir, o Herr (d. h. Zeus), bauten die Kreter; doch du starbst nicht; du lebst ja immer“ (V. 8 f.). So können wir aber, wenn Pseudepimenides ausfällt, wenigstens Kallimachus als Zeugen dafür nennen, daß nicht jedem Griechen der Glaube an sterbende und auferstehende Götter geläufig ist. Ein altes Scholion bemerkt zu der Stelle bei Kallimachus: Das Grab des Minos auf Kreta habe die Aufschrift getragen „Des Minos, Sohnes des Zeus, Grab“; durch Einwirkung der Zeit seien die ersten Worte verwischt; so sei die Ueberlieferung vom Grabe des Zeus entstanden. Oder die Korybanten hätten ein Grab des Zeus fingiert, um ihn vor Kronos zu verstecken. Das ist selbstverständlich hinterher gewonnene „Aufklärung“ (das Scholion steht in der Kallimachusausgabe von Jo. August Ernesti, Leiden 1761). In Wirklichkeit wird den Kretern, unter morgenländischem Einflusse, Zeus zum sterbenden und auferstehenden Gotte geworden sein: gerade hier sind solche Einflüsse verständlich (übrigens ist schon um 600 v. Chr. Sappho auf Lesbos mit der Adonisklage bekannt). Doch Kallimachus würdigt den Mythus vom Sterben Gottes ebenso wenig, wie sein alter Erklärer.

Es verdient weiter Beachtung, daß den Mysterien von Eleusis schwerlich der Gedanke an eines Gottes Sterben und Wiederlebendigwerden zugrundeliegt. Wer freilich vom Morgenlande nach Eleusis kam, dachte leicht an den genannten Mythus (Alfred Jeremias, Monotheistische Strömungen innerhalb der babylonischen Religion, 1904, S. 14 ff.). Dem Griechen lag das anscheinend fern. Der Mittelpunkt der Feier von Eleusis bestand in folgender Handlung. Der Myste nahm aus einem heiligen Behälter die Nachbildung von Demeters Mutterschoß und ließ sie über seinen Leib gleiten. So erlebte er seine Wiedergeburt aus der Mutter Erde (Alfred Körte, Zu den eleusinischen Mysterien: Archiv für Religionswissenschaft XVIII, 1915, S. 116 ff.; Hauptbeleg: Klemens von Alexandrien, Protr. 2, 21, 2 [wo die Lesart ergasamenos wiederherzustellen ist]). Im einzelnen ist Demeter wohl mit Isis verwandt, nicht mit der räumlich nächsten Göttin, die in den Mythus von Tod und Auferstehen gehört: mit Kybele. Kybele ist die Göttin der wilden Natur, Demeter die der bestellten Natur. Beide Göttinnen werden deshalb verschieden verehrt. Dabei ist wichtig, daß Attis anscheinend nicht von Anfang an mit Kybele verbunden war; wie denn auch die Unsterblichkeitshoffnung erst spät bei den Verehrern der Kybele auftaucht. Ebenso ist ein Zusammenhang der eleusischen Göttin mit Astarte-Adonis ungewiß (Paul Foucart, Les mystères d'Eleusis, 1914, S. 130 ff.; weitere eindringende Untersuchungen über Eleusis bieten: Heinz Gerhard Pringsheim, Archäologische Beiträge zur Geschichte des eleusinischen Kults, Diss. Bonn 1905; Otto Kern, Eleusinische Beiträge, in der „Bekanntmachung der Ergebnisse der akademischen Preisbewerbung", Halle a. S. 1909; die bekannten Ausführungen von Erwin Rohde, Psyche, I$^{5.6}$, 1910, S. 278 ff., sind überholt).

So muß man, wenn es sich um Altgriechenland handelt, zurückhaltend sein bei der Feststellung sterbender und auferstehender Götter. Diese Götter beherrschen aber nicht einmal die östlichen Länder durchweg. Der persische Gott Mithra, obwohl Vegetationsgott, gehört ebenfalls nicht zu den Verwandten des genannten Mythus, wie man gelegentlich behauptet hat (ich danke den Hinweis Friedrich Rudolf Lehmann). Dabei ist auch für den Eingeweihten des Mithra sein Gott Mittler der Unsterblichkeit (Franz Cumont, Die Mysterien des Mithra, 2. Aufl., 1911, S. 130 f.). Und die Mithraverehrung war weit verbreitet. Sie war in alter Zeit, wenn ich so sagen darf, schärfste Konkurrentin der christlichen Kirche, von zahlreichen Anhängern umgeben.

Deshalb ist es auch auf morgenländisch beeinflußtem Boden zu empfehlen, sich hier ganz an die bezeugten Tatsachen zu halten.

Was die Geschichte Jesu betrifft, so scheint es mir am ehesten möglich, gewisse Einzelheiten der Ueberlieferung mit dem Mythus zusammenzubringen. Es ist unglaubhaft, daß der Mythus als Ganzes von den Juden aufgenommen ward: Einzelheiten des Mythus können, etwa als Sprüchwort, auch zu den Juden gewandert sein. Ich erläutere das an drei Beispielen. Sie liegen allesamt so, daß mir ein ungünstiges Urteil über die Geschichtlichkeit des Ueberlieferten wegen der Berührung mit mythischer Sprache nicht angebracht scheint.

1. Wie die Griechen Jesus sprechen wollen, braucht er das Bild: „Es sei denn, daß das Weizenkorn in die Erde falle und ersterbe, so bleibt's allein; wo es aber erstirbt, so bringt's viel Früchte" (Joh. 12, 24). Das Bild begegnet auch bei den Rabbinen (wie es ja Paulus kennt, 1. Kor. 15, 36 ff.). Aber es erinnert zugleich an die Eleusinien, wie sie sich dem Blicke des Morgenlandes darboten. Braucht Jesus die Wendung, um den Griechen ein Grieche zu werden? Allerdings ist fraglich, ob das Wort für die Griechen bestimmt ist; nach Joh. 12, 32 läßt sie Jesus im Augenblicke nicht vor. (Der Tatbestand wurde zuerst gewürdigt von Alfred Jeremias, Babylonisches im Neuen Testament, 1905, S. 23 f.).

2. Die heidnischen Soldaten verspotten Jesus als König (Matth. 27, 27 ff.; Mark. 15, 16 ff.). Die Verspottung liegt nahe. Jesus will König sein. Er nennt sich selbst so, etwa im Weltgerichtsbilde Matth. 25, 34 und 40. Selbst der Schächer am Kreuze spricht: „Jesus, gedenke meiner, wenn du mit deinem Königreiche kommst" (Luk. 23, 42). Und die Erzählung ist schwer anzufechten: sie weckte, weil sie nicht der Ehre Jesu dient, früh Bedenken (es fehlt die Lukasparallele). Dennoch ist es wertvoll, sich des persisch-babylonischen Sakaiafestes zu erinnern. Da wird ein zum Tode verurteilter Verbrecher als König geehrt, dann aber hingerichtet. Gedenken die Soldaten dieses Brauchs? Der Spottkönig ist Abbild eines sterbenden und auferstehenden Gottes. (Jeremias, Babylonisches im Neuen Testament, S. 20 ff.; Zimmern, Zum Streit um die „Christusmythe", S. 38 ff.)

3. Frauen Jerusalems stimmen die Totenklage an, während Jesus den Schmerzensweg geht (Luk. 23, 27 ff.). Das erlaubt schwerlich, an die Beweinung etwa des Tamuz durch die Frauen zu denken. Wurde Tamuz vor seinem Verschwinden beklagt? Ist überhaupt etwas natürlicher, als die Klage um Sterbende und

Tote? Und die evangelische Ueberlieferung wird wohl gedeckt durch b. Sanhedrin 43 a: vornehme Frauen Jerusalems spenden dem Verbrecher auf seinem letzten Gange Wein mit Weihrauch, um sein Gefühl abzustumpfen (Sprüche 31, 6). Auch sonst mutet der Bericht echt an. Jesus ist selbst in diesem Augenblicke bereit, den Frauen seelsorgerlich zuzusprechen — Frauen, die wohl glauben, nur eine fromme Pflicht zu erfüllen. Dabei fühlt er sich in die Seele der Frauen ein (Luk. 23, 29; vgl. die verwandte Stimmung Matth. 24, 19). Das ist gegen die Art des Morgenlandes, entspricht aber der sonstigen Gepflogenheit Jesu. Nun steht aber am Schlusse des Zusammenhanges (worüber mich Alfred Jeremias belehrt) ein Wort Jesu, das an ein Bild erinnert, wie es in den Tamuzliedern zu begegnen pflegt: das Bild vom grünen und vom dürren Holze. Das mag von den Tamuzverehrern als geflügeltes Wort zu den Juden gekommen sein* (Luk. 23, 31; vgl. auch die Adonisgärtchen; Alfred Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, 1913, S. 263 ff., besonders S. 267 f.).**

B. Die mythische Auffassung der Evangelien sucht man zu stützen durch eine entwickelungsgeschichtliche Betrachtung der Reden Jesu, überhaupt der Evangelienstücke, die nicht im Mythus aufgehen. Die Reden Jesu, sagt man, bieten nichts Neues, geben vielmehr Gedanken wieder, die in ähnlichen Kreisen heimisch waren, wie der Mythus vom sterbenden und auferstehenden Gotte.

Nun scheint es mir von vornherein wenig glücklich, von hier aus die Geschichtlichkeit Jesu anzufechten. Bringen alle Menschen

---

* Weiter geht Johannes Jeremias, Der Gottesberg, ein Beitrag zum Verständnis der biblischen Symbolsprache, 1919, S. 152 f. Die Frauen „führen die Ez. 8, 14 erwähnte Tamuzklage auf." „Die Antwort Jesu ist in die mythischen Formen des Tamuzmythos gekleidet. Die Zeit, in der man sagt: ‚selig sind die Unfruchtbaren' entspricht der Zeit des Tamuz in der Unterwelt, während welcher alles Keimen und Wachsen aufhört. Das Wort an die Berge: ‚fallet über uns' hängt mit der Vorstellung vom Unterweltsberg als Gerichtsstätte zusammen." Mir scheint das alles gezwungen: bald soll Jesus Tamuz sein; bald sind es die Frauen usw.

** In der späteren Kirchengeschichte beobachtet man auch gelegentlich Einwirkungen des Mythus. Ein vorsichtiger Forscher, Graf Baudissin, urteilt a. a. O. S. 522: „Auf christlichem Boden hat der Adoniskult anscheinend einen Einfluß ausgeübt auf die volkstümliche Gestaltung der Osterfeier in bestimmten Gegenden, und auch das Bild der Pietà geht wohl in der Komposition auf abendländische Darstellungen des toten Adonis im Schoße der Aphrodite zurück" (folgt noch ein Hinweis auf das bardesanische System). Lehrreich ist besonders die Pietà: für diese Darstellung fehlt der Grund im Neuen Testamente.

etwas Neues in die Welt? Die Gründe, die Arthur Drews gegen das Dasein Jesu anführt, sind größtenteils nicht neu. Niemand wird deshalb das Dasein von Drews leugnen. Aber es läßt sich zeigen, daß die Predigt Jesu reich an neuen Gedanken ist. Wenn Drews das Gegenteil zu erweisen sucht, so benutzt er hier vor allem die Gedankengänge, die der jüdische Schriftsteller Moriz Friedländer in Wien mit behaglicher Breite durch verschiedene Bücher verfolgt (vgl. vor allem folgende Arbeiten Friedländers: Der Vorchristliche jüdische Gnosticismus, 1898; Geschichte der jüdischen Apologetik als Vorgeschichte des Christenthums, 1903; Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu, 1905). Drews scheint nicht bemerkt zu haben, daß Friedländer gern ein Erneuerer des Judentums werden, es von der Gesetzlichkeit befreien möchte (vgl. etwa die Vorrede zu den „Religiösen Bewegungen"). Als Geschichtsschreiber ist Friedländer dogmatisch befangen. Mit den Urkunden verfährt er öfters nicht fein. Im „Gnosticismus" S. 72 läßt er aus einer rabbinischen Anführung einfach die Worte weg, die sein Dogma widerlegen: er deutet Minuth auf jüdische Gnosis, obwohl der Name Jesu von Nazareth zur Kennzeichnung der Minuth ausdrücklich genannt ist (b. Aboda zara 16b, 17a; vgl. gegen Friedländer z. B. Emil Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, III[4], 1909, S. 137 ff.).

Drews entwirft, um den Mangel an neuen Gedanken in der Predigt Jesu zu erweisen, folgendes Bild von den jüdischen religiösen Verhältnissen in urchristlicher Zeit (ich halte mich an Drews' Leipziger Vortrag vom 18. Oktober 1919). Im Gegensatze zu den Pharisäern (davon geht Drews aus) steht das sogenannte „Landvolk", die Amme haares. Das ist für uns leider eine dunkle Größe. Vergleichen wir die betreffenden talmudischen Stellen, so ergibt sich vor allem, daß die Amme haares nicht studiert haben und deshalb nicht die Fähigkeit besitzen, das Gesetz nach pharisäischer Weise zu halten. Sie stehen wohl zum Teil unter der geistigen Herrschaft der Pharisäer, blicken zu ihnen sehnsüchtig auf als zu unnachahmbaren Helden. Ein Beweis dafür, daß die Amme haares eine geistige Einheit waren, läßt sich nicht führen (vgl. Ferdinand Weber, Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften [2], 1897, S. 42 ff.; Schürer a. a. O. II[4], 1907, S. 454 f.).

Drews leitet aus den Kreisen dieser Leute vor allen Dingen die spätjüdischen Offenbarungsbücher (Apokalypsen) ab. Auch hier habe ich Bedenken. Es ist nicht leicht, die einzelnen Offenbarungsbücher auf die jüdischen Parteien zu verteilen. Die syrisch

Es verdient weiter Beachtung, daß den Mysterien von Eleusis schwerlich der Gedanke an eines Gottes Sterben und Wiederlebendigwerden zugrundeliegt. Wer freilich vom Morgenlande nach Eleusis kam, dachte leicht an den genannten Mythus (Alfred Jeremias, Monotheistische Strömungen innerhalb der babylonischen Religion, 1904, S. 14 ff.). Dem Griechen lag das anscheinend fern. Der Mittelpunkt der Feier von Eleusis bestand in folgender Handlung. Der Myste nahm aus einem heiligen Behälter die Nachbildung von Demeters Mutterschoß und ließ sie über seinen Leib gleiten. So erlebte er seine Wiedergeburt aus der Mutter Erde (Alfred Körte, Zu den eleusinischen Mysterien: Archiv für Religionswissenschaft XVIII, 1915, S. 116 ff.; Hauptbeleg: Klemens von Alexandrien, Protr. 2, 21, 2 [wo die Lesart ergasamenos wiederherzustellen ist]). Im einzelnen ist Demeter wohl mit Isis verwandt, nicht mit der räumlich nächsten Göttin, die in den Mythus von Tod und Auferstehen gehört: mit Kybele. Kybele ist die Göttin der wilden Natur, Demeter die der bestellten Natur. Beide Göttinnen werden deshalb verschieden verehrt. Dabei ist wichtig, daß Attis anscheinend nicht von Anfang an mit Kybele verbunden war; wie denn auch die Unsterblichkeitshoffnung erst spät bei den Verehrern der Kybele auftaucht. Ebenso ist ein Zusammenhang der eleusischen Göttin mit Astarte-Adonis ungewiß (Paul Foucart, Les mystères d'Eleusis, 1914, S. 130 ff.; weitere eindringende Untersuchungen über Eleusis bieten: Heinz Gerhard Pringsheim, Archäologische Beiträge zur Geschichte des eleusinischen Kults, Diss. Bonn 1905; Otto Kern, Eleusinische Beiträge, in der „Bekanntmachung der Ergebnisse der akademischen Preisbewerbung", Halle a. S. 1909; die bekannten Ausführungen von Erwin Rohde, Psyche, I[5. 6], 1910, S. 278 ff., sind überholt).

So muß man, wenn es sich um Altgriechenland handelt, zurückhaltend sein bei der Feststellung sterbender und auferstehender Götter. Diese Götter beherrschen aber nicht einmal die östlichen Länder durchweg. Der persische Gott Mithra, obwohl Vegetationsgott, gehört ebenfalls nicht zu den Verwandten des genannten Mythus, wie man gelegentlich behauptet hat (ich danke den Hinweis Friedrich Rudolf Lehmann). Dabei ist auch für den Eingeweihten des Mithra sein Gott Mittler der Unsterblichkeit (Franz Cumont, Die Mysterien des Mithra, 2. Aufl., 1911, S. 130 f.). Und die Mithraverehrung war weit verbreitet. Sie war in alter Zeit, wenn ich so sagen darf, schärfste Konkurrentin der christlichen Kirche, von zahlreichen Anhängern umgeben.

Deshalb ist es auch auf morgenländisch beeinflußtem Boden zu empfehlen, sich hier ganz an die bezeugten Tatsachen zu halten.

Was die Geschichte Jesu betrifft, so scheint es mir am ehesten möglich, gewisse Einzelheiten der Ueberlieferung mit dem Mythus zusammenzubringen. Es ist unglaubhaft, daß der Mythus als Ganzes von den Juden aufgenommen ward: Einzelheiten des Mythus können, etwa als Sprüchwort, auch zu den Juden gewandert sein. Ich erläutere das an drei Beispielen. Sie liegen allesamt so, daß mir ein ungünstiges Urteil über die Geschichtlichkeit des Ueberlieferten wegen der Berührung mit mythischer Sprache nicht angebracht scheint.

1. Wie die Griechen Jesus sprechen wollen, braucht er das Bild: „Es sei denn, daß das Weizenkorn in die Erde falle und ersterbe, so bleibt's allein; wo es aber erstirbt, so bringt's viel Früchte" (Joh. 12, 24). Das Bild begegnet auch bei den Rabbinen (wie es ja Paulus kennt, 1. Kor. 15, 36 ff.). Aber es erinnert zugleich an die Eleusinien, wie sie sich dem Blicke des Morgenlandes darboten. Braucht Jesus die Wendung, um den Griechen ein Grieche zu werden? Allerdings ist fraglich, ob das Wort für die Griechen bestimmt ist; nach Joh. 12, 32 läßt sie Jesus im Augenblicke nicht vor. (Der Tatbestand wurde zuerst gewürdigt von Alfred Jeremias, Babylonisches im Neuen Testament, 1905, S. 23 f.).

2. Die heidnischen Soldaten verspotten Jesus als König (Matth. 27, 27 ff.; Mark. 15, 16 ff.). Die Verspottung liegt nahe. Jesus will König sein. Er nennt sich selbst so, etwa im Weltgerichtsbilde Matth. 25, 34 und 40. Selbst der Schächer am Kreuze spricht: „Jesus, gedenke meiner, wenn du mit deinem Königreiche kommst" (Luk. 23, 42). Und die Erzählung ist schwer anzufechten: sie weckte, weil sie nicht der Ehre Jesu dient, früh Bedenken (es fehlt die Lukasparallele). Dennoch ist es wertvoll, sich des persisch-babylonischen Sakaiafestes zu erinnern. Da wird ein zum Tode verurteilter Verbrecher als König geehrt, dann aber hingerichtet. Gedenken die Soldaten dieses Brauchs? Der Spottkönig ist Abbild eines sterbenden und auferstehenden Gottes. (Jeremias, Babylonisches im Neuen Testament, S. 20 ff.; Zimmern, Zum Streit um die „Christusmythe", S. 38 ff.)

3. Frauen Jerusalems stimmen die Totenklage an, während Jesus den Schmerzensweg geht (Luk. 23, 27 ff.). Das erlaubt schwerlich, an die Beweinung etwa des Tamuz durch die Frauen zu denken. Wurde Tamuz vor seinem Verschwinden beklagt? Ist überhaupt etwas natürlicher, als die Klage um Sterbende und

Tote? Und die evangelische Ueberlieferung wird wohl gedeckt durch b. Sanhedrin 43a: vornehme Frauen Jerusalems spenden dem Verbrecher auf seinem letzten Gange Wein mit Weihrauch, um sein Gefühl abzustumpfen (Sprüche 31, 6). Auch sonst mutet der Bericht echt an. Jesus ist selbst in diesem Augenblicke bereit, den Frauen seelsorgerlich zuzusprechen — Frauen, die wohl glauben, nur eine fromme Pflicht zu erfüllen. Dabei fühlt er sich in die Seele der Frauen ein (Luk. 23, 29; vgl. die verwandte Stimmung Matth. 24, 19). Das ist gegen die Art des Morgenlandes, entspricht aber der sonstigen Gepflogenheit Jesu. Nun steht aber am Schlusse des Zusammenhanges (worüber mich Alfred Jeremias belehrt) ein Wort Jesu, das an ein Bild erinnert, wie es in den Tamuzliedern zu begegnen pflegt: das Bild vom grünen und vom dürren Holze. Das mag von den Tamuzverehrern als geflügeltes Wort zu den Juden gekommen sein* (Luk. 23, 31; vgl. auch die Adonisgärtchen; Alfred Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, 1913, S. 263 ff., besonders S. 267 f.).**

B. Die mythische Auffassung der Evangelien sucht man zu stützen durch eine entwickelungsgeschichtliche Betrachtung der Reden Jesu, überhaupt der Evangelienstücke, die nicht im Mythus aufgehen. Die Reden Jesu, sagt man, bieten nichts Neues, geben vielmehr Gedanken wieder, die in ähnlichen Kreisen heimisch waren, wie der Mythus vom sterbenden und auferstehenden Gotte.

Nun scheint es mir von vornherein wenig glücklich, von hier aus die Geschichtlichkeit Jesu anzufechten. Bringen alle Menschen

---

* Weiter geht Johannes Jeremias, Der Gottesberg, ein Beitrag zum Verständnis der biblischen Symbolsprache, 1919, S. 152 f. Die Frauen „führen die Ez. 8, 14 erwähnte Tamuzklage auf." „Die Antwort Jesu ist in die mythischen Formen des Tamuzmythos gekleidet. Die Zeit, in der man sagt: ‚selig sind die Unfruchtbaren' entspricht der Zeit des Tamuz in der Unterwelt, während welcher alles Keimen und Wachsen aufhört. Das Wort an die Berge: ‚fallet über uns' hängt mit der Vorstellung vom Unterweltsberg als Gerichtsstätte zusammen." Mir scheint das alles gezwungen: bald soll Jesus Tamuz sein; bald sind es die Frauen usw.

** In der späteren Kirchengeschichte beobachtet man auch gelegentlich Einwirkungen des Mythus. Ein vorsichtiger Forscher, Graf Baudissin, urteilt a. a. O. S. 522: „Auf christlichem Boden hat der Adoniskult anscheinend einen Einfluß ausgeübt auf die volkstümliche Gestaltung der Osterfeier in bestimmten Gegenden, und auch das Bild der Pietà geht wohl in der Komposition auf abendländische Darstellungen des toten Adonis im Schoße der Aphrodite zurück" (folgt noch ein Hinweis auf das bardesanische System). Lehrreich ist besonders die Pietà: für diese Darstellung fehlt der Grund im Neuen Testamente.

etwas Neues in die Welt? Die Gründe, die Arthur Drews gegen das Dasein Jesu anführt, sind größtenteils nicht neu. Niemand wird deshalb das Dasein von Drews leugnen. Aber es läßt sich zeigen, daß die Predigt Jesu reich an neuen Gedanken ist. Wenn Drews das Gegenteil zu erweisen sucht, so benutzt er hier vor allem die Gedankengänge, die der jüdische Schriftsteller. Moritz Friedländer in Wien mit behaglicher Breite durch verschiedene Bücher verfolgt (vgl. vor allem folgende Arbeiten Friedländers: Der Vorchristliche jüdische Gnosticismus, 1898; Geschichte der jüdischen Apologetik als Vorgeschichte des Christenthums, 1903; Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu, 1905). Drews scheint nicht bemerkt zu haben, daß Friedländer gern ein Erneuerer des Judentums werden, es von der Gesetzlichkeit befreien möchte (vgl. etwa die Vorrede zu den „Religiösen Bewegungen"). Als Geschichtsschreiber ist Friedländer dogmatisch befangen. Mit den Urkunden verfährt er öfters nicht fein. Im „Gnosticismus" S. 72 läßt er aus einer rabbinischen Anführung einfach die Worte weg, die sein Dogma widerlegen: er deutet Minuth auf jüdische Gnosis, obwohl der Name Jesu von Nazareth zur Kennzeichnung der Minuth ausdrücklich genannt ist (b. Aboda zara 16b, 17a; vgl. gegen Friedländer z. B. Emil Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, III⁴, 1909, S. 137 ff.).

Drews entwirft, um den Mangel an neuen Gedanken in der Predigt Jesu zu erweisen, folgendes Bild von den jüdischen religiösen Verhältnissen in urchristlicher Zeit (ich halte mich an Drews' Leipziger Vortrag vom 18. Oktober 1919). Im Gegensatze zu den Pharisäern (davon geht Drews aus) steht das sogenannte „Landvolk", die Amme haares. Das ist für uns leider eine dunkle Größe. Vergleichen wir die betreffenden talmudischen Stellen, so ergibt sich vor allem, daß die Amme haares nicht studiert haben und deshalb nicht die Fähigkeit besitzen, das Gesetz nach pharisäischer Weise zu halten. Sie stehen wohl zum Teil unter der geistigen Herrschaft der Pharisäer, blicken zu ihnen sehnsüchtig auf als zu unnachahmbaren Helden. Ein Beweis dafür, daß die Amme haares eine geistige Einheit waren, läßt sich nicht führen (vgl. Ferdinand Weber, Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften [2], 1897, S. 42 ff.; Schürer a. a. O. II⁴, 1907, S. 454 f.).

Drews leitet aus den Kreisen dieser Leute vor allen Dingen die spätjüdischen Offenbarungsbücher (Apokalypsen) ab. Auch hier habe ich Bedenken. Es ist nicht leicht, die einzelnen Offenbarungsbücher auf die jüdischen Parteien zu verteilen. Die syrisch

überlieferte Baruchoffenbarung ist pharisäisch. Sie zeigt das in einzelnen Wendungen. Rabbinisch sind z. B. folgende Redensarten und Gedanken: 41, 4 „unter die Fittiche (der Schechina) flüchten" = Proselyt werden; 42, 3 „sich nähern" = Proselyt werden; 57, 2 u. ö. die Betonung des Gesetzes; 21, 10 und 48, 46 nur Gott kennt die Zahl der Menschenkinder (Tos. Berachoth 7, 6). Aber auch große Zusammenhänge erinnern an die Rabbinen, z. B. die Vorstellung vom Weltgericht 72, 2—6 an das große Gerichtsbild im Eingang des talmudischen Aufsatzes über den Götzendienst (b. Aboda zara 2a ff.). Auch das slawisch überlieferte Henochbuch ist pharisäisch (vgl. z. B. 52, 9 f.). Es bietet rabbinische Geheimlehre, die seit Rabban Jochanan ben Zakkai, einem Zeitgenossen der Apostel, eine Rolle spielt (Tos. Chagiga 2, 2; Paul Levertoff, Die religiöse Denkweise der Chassidim, 1918, S. 129 f.). Schwieriger ist es, die Stellung des abessinischen Henochbuches festzulegen. Der Seher nennt sich selbst einen Schriftgelehrten (Grammateus 12, 4) und bekämpft, wie es scheint, die Sadduzäer (102, 4 ff.; 104, 7 und 10). Andere Stellen muten aber wie Kampf gegen die Pharisäer an (96, 4: „Euer Reichtum zwar läßt euch als Gerechte erscheinen; aber euer Herz überführt euch, daß ihr Sünder seid"; vgl. 95, 4). Die anderen Offenbarungsbücher wage ich nicht sicher einzureihen. 4. Esra scheint so eigenartig und persönlich, daß ich die Schrift überhaupt nicht als Vertreterin einer Richtung ansehen mag. Vielleicht gehören die anderen Offenbarungsbücher teilweise den Amme haares. Sie könnten auch essenisch sein. Unter den Essenern spielen Geheimbücher und Propheten, die die Zukunft voraussagen, eine große Rolle (Luk. 2, 25 ff. mutet essenisch an, vgl. etwa Josefus jüd. Kr. 1, 3, 5, 78). Die Geringschätzung der Frau im Testament Rubens 5, 1 erinnert unmittelbar an die Essener (Josefus jüd. Kr. 2, 8, 2, 121).*

Aber Drews legt wohl auf die Offenbarungsbücher weniger Gewicht. Hauptsache ist ihm, daß die Amme haares mit jüdischer Gnosis eng verbunden sind. Nur ist auch diese Brücke nicht tragfähig, da wir so wenig von den Amme haares erfahren. Allerdings gab es jüdische Gnosis. Hierher sind zu zählen der Alexandriner Philo, in gewisser Weise vielleicht auch die Essener

* Uebrigens ist neuerdings Eduard Meyer geneigt, Teile des apokalyptischen Schrifttums in die Seleuzidenzeit zu verlegen, eine Zeit, wo von Amme haares im strengen Sinne noch nicht die Rede sein kann (Meyer, Die Gemeinde des neuen Bundes im Lande Damaskus, in den Abhandlungen der preuß. Akad. der Wissensch. 1919, phil.-hist. Klasse Nr. 9).

und die Therapeuten. Wirklich genau kennen wir leider nur Philo. Unerlaubt scheint es mir, von der jüdisch-judenchristlichen Gnosis des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts Rückschlüsse zu machen auf die ältere Zeit: in die Zwischenzeit fällt die Zerstörung Jerusalems und die Ausbreitung der Christen; beides wirkt nachweislich auf die innere Entwickelung des Judentums ein. Uebrigens verleugnete Drews die eigene Arbeitsweise, wenn er sich von Rückschlüssen etwas verspräche. Sonst ist ihm das Schweigen der Zeitgenossen (z. B. des Josefus über Jesus) ein Grund zum Verneinen.

Bleiben wir bei den sicheren Quellen für die jüdische Gnosis, besonders bei Philo, so finden wir ihre Eigentümlichkeit vor allem in einer bestimmten Anschauung über Geist und Stoff. Der Geist gehört zu Gott; der Stoff ist böse. Die Erlösung besteht darin, daß der Geist aus dem Kerker des Leibes befreit wird. Diese sicher zu belegende Grundanschauung der Gnosis tritt bei Drews merkwürdigerweise zurück. Nicht voll erweislich ist seine Behauptung, daß die jüdische Gnosis sich gegen das Alte Testament richte und vom Messias die Erlösung vom Gesetze erwarte. Die geheimnisvollen Nasaräer könnten hier etwa genannt werden. Aber selbst sie halten einen Teil der alttestamentlichen Bestimmungen (Beschneidung, Sabbat, Feste). Und wir haben hier nur einen jungen, nicht sonderlich zuverlässigen Berichterstatter: Epiphanius von Salamis († 403): Här. 18. Das ist keine gute Beweisgrundlage (vgl. unten).

Drews scheint es wichtig zu sein, daß Philo eine gesetzesfeindliche jüdische Gnosis bestreite. Philo bekämpfe in seiner Schrift „Ueber die Nachkommenschaft Kains" insbesondere die Sekte der Kainiten (Arthur Drews, Meine Erwiderung, in den „Leipziger Neuesten Nachrichten" vom 7. November 1919 abends). Drews las von der genannten Schrift Philos wohl nur die Ueberschrift. So wurde er hier in besonders auffälliger Weise verleitet, an ein Luftschloß Friedländers zu glauben. Es kann ihm freilich zur Entschuldigung dienen, daß auch anderen dies Mißgeschick zustieß. Eine gnostische gesetzesfreie Sekte von Kainiten kommt in Philos Schrift über die Nachkommenschaft Kains nicht vor (Cohn-Wendland II, S. 1 ff.). Philo bietet eine Auslegung von 1. Mose 4, 16 ff. Dabei wendet er sich gegen die griechische Sophistik (§ 35 wird Protagoras genannt und als Nachkomme Kains bezeichnet). Ein einziges Mal wird gesagt, daß die Gegner auf Israel einwirkten, § 54: „sie bezwingen auch die tugendliebende Menge Israels, indem sie Vorsteher und Lehrer von bösen Werken für sie erwählen". Diese Bemerkung ist, wie die

Fortsetzung zeigt, dadurch veranlaßt, daß Israel für die Aegypter Städte bauen mußte unter heidnischen Aufsehern (2. Mose 1, 11). So bezieht sie sich zunächst auf die politische Herrschaft der Heiden über Israel. Ist an geistige Herrschaft gedacht, so ist zu betonen, daß von jüdischer Gnosis nicht geredet wird: im Judentume der Zerstreuung fallen einige von der alten Religion ab, unter heidnischer Einwirkung. Mit einer weiteren Andeutung § 99 ist noch weniger anzufangen.

Eher könnte sich Drews auf Philos Schrift über Abrahams Wanderung berufen (II, S. 268 ff. Cohn-Wendland). Hier bestreitet Philo Juden, denen das Gesetz fast nur Sinnbild für geistige Dinge ist; er betont ihnen gegenüber, man müsse nicht nur gut sein, sondern gut scheinen (§ 86 ff.). Ich hebe die Hauptstelle heraus (§ 91 f.). „Zwar lehrt der siebente Tag, daß das Ungewordene wirkt, das Gewordene nichts tut. Aber deshalb wollen wir nicht die Gesetzgebung, die den siebenten Tag betrifft, auflösen; wollen also nicht am siebenten Tage Feuer anzünden, Land bestellen, Lasten tragen, Klage erheben, Recht sprechen, anvertraute Dinge zurückverlangen, Schulden einfordern oder die anderen Dinge tun, die alle an den gewöhnlichen Tagen gestattet sind. Zwar ist das Fest ein Sinnbild der geistigen Freude und des Dankes gegen Gott. Aber deshalb wollen wir auf die alljährlichen Feiern nicht verzichten. Zwar bedeutet die Beschneidung die Beseitigung der Lust und aller Leidenschaften und die Entfernung der gottlosen Weltanschauung, der entsprechend der Geist die Meinung gewann, durch sich selbst zu zeugen. Aber deshalb wollen wir das Beschneidungsgesetz nicht beseitigen. Denn wir werden auch die Gebräuche in Sachen des Heiligtums und zehntausend andere Dinge vernachlässigen, wenn wir nur auf das achten, was durch den tieferen Sinn sich offenbart." Die Stelle ist wichtig. Erstens zeigt sie die Beweggründe der Gegner Philos. Sie sind nicht gnostisch, können alle von der Stoa aus begriffen werden. Zweitens wird deutlich, daß die bekämpften Denker nicht folgerichtig sind. Wie der Schlußsatz der übersetzten Stelle zeigt, halten sie fest an „den Gebräuchen in Sachen des Heiligtums und zehntausend anderen Dingen". (Daraus ergibt sich übrigens, daß man die Verbreitung der dargestellten Gedanken nicht überschätzen darf. Mit den Aboth 3, 15 bestrittenen Gesetzesverächtern haben sie schwerlich etwas zu tun. Diese Stelle wird Gerhard Kittel mit Recht auf Paulus beziehen, Arbeiten zur Religionsgeschichte des Urchristentums 1, 3, gegen Friedländer, Gesch. d. jüd. Apol., S. 447, Anm. 3.) Somit ist auch hier nichts

für Drews zu gewinnen. Ich erwähne den Tatbestand, weil er bei Friedländer eine ungerechtfertigte Rolle spielt.

Nun führt Friedländer, also wohl auch Drews, noch anderes an für das Vorhandensein gesetzesfreier Juden in vorchristlicher Zeit. Auch dabei läuft Bedenkliches unter. Die sibyllinischen Orakel schildern einmal ein Volk, das keinen Tempel und keine blutigen Opfer hat (IV, 27 ff., vgl. 8). Die Zeit dieser Aussage läßt sich aber kaum bestimmen; und wer weiß, wie viel von ihr jüdisch, wie viel christlich ist! Ebenso ist mit Andeutungen der Kirchenväter wenig anzufangen (vergleiche etwa Justin den Märtyrer, Dial. 80, und Hegesipp in Eusebs Kirchengeschichte 4, 22, 5 und 7). Die Kirchenväter unternehmen schon aus apologetischen Gründen gern den Versuch, die christlichen Irrlehrer von jüdischen abzuleiten. Man darf, was die Väter dabei zunächst über das Judentum ihrer Zeit sagen, nicht ohne weiteres auf ältere Zeiten zurückübertragen (s. o). Endlich muß auch die Tatsache vorsichtig bewertet werden, daß sich um die Judengemeinden sog. „Gottesfürchtige" sammeln: Heiden, die die Synagoge besuchen, aber höchstens einen kleinen Teil des Gesetzes halten. Das Wesen der „Gottesfürchtigen" ist noch nicht genau bestimmt. Wie verhält sich der Gottesfürchtige zum Beisaßproselyten (Ger toschab) des Talmuds? Aber das wissen wir genau: die Juden sperren sich gegen die „Gottesfürchtigen" ab, sehen sie nicht als ihresgleichen an. Die Judenchristen in Jerusalem denken verhältnismäßig frei. Aber welche Mühe haben sie, in dem gottesfürchtigen Zenturio Kornelius einen Bruder zu sehen (Ap.-Gesch. 10, 1 ff.; 11, 1 ff.)! An eine geistige Einwirkung der „Gottesfürchtigen" auf die Juden ist da kaum zu glauben. Aus demselben Grunde sind die jüdisch-heidnischen Verehrer des „höchsten Gottes" nicht zum Ausgangspunkte der Beweisführung geeignet.

Nach Drews betont die jüdische Gnosis, daß sie einen Weg weiß zur Gewißheit des Heils. Das ist in einer Weise richtig. Verzückung, also Aufgehen des Bewußtseins in Gott, wird als Vorausnahme der Seligkeit gefeiert. Dieses Ziel wird freilich nur in wenigen, glücklichen Augenblicken auf Erden erreicht. Eine Art Ersatz für den Alltag liefert die Erkenntnis des Gnostikers: er weiß, daß er, dem Wesen seiner Seele nach, mit Gott verwandt ist. Der Religionspsycholog wird aber den Wert dieser Erkenntnis nicht hoch einschätzen. Heilsgewißheit ist sicherer, wenn sie sich auf Gott, als wenn sie sich aufs eigene Menschentum stützt. Diese Tatsache muß um so mehr betont werden, als dem außergnostischen Judentum die Heilsgewißheit fehlt. Der Seher

des vierten Esrabuches wird von Gott persönlich des Heils vergewissert: das ist deutlich eine Ausnahme (3, 26, 4 Vi.) Einer der berühmtesten Rabbinen, Jochanan ben Zakkaj, weint in der Todesstunde aus Furcht vor dem Richterstuhle Gottes (b. Berachoth 28 b). Bei den Rabbinen kann man sogar den Eindruck haben, daß sie die Heilsgewißheit nicht zu schätzen wissen. Rabban Gamaliel II. glaubt, eine Sünde begangen zu haben; ein Traum beruhigt ihn; das gilt dem Talmud als bedeutungslos (b. Berachoth 28 a). Unter diesen Verhältnissen ist auch Drews' weiterer Satz bedenklich, daß die Gewißheit des Heils durch Zwischenwesen versichert wurde (überdies ist die Annahme von Zwischenwesen keine Eigentümlichkeit der Gnosis; sie spielt auch bei den Pharisäern eine Rolle; man denke an Metatron, Dibbur-Memra, Schechina). Drews läßt die vorchristliche Gnosis soweit fortschreiten, daß sie sogar den Namen Jesus für ihren Heiland gewinnt. Auch das bewährt sich an den Quellen nicht. Der Name Jesus ist damals unter den Juden häufig (Niese in seinem Josefusregister nennt 20 Persönlichkeiten des Namens). Daraus zu schließen, daß es ein Kultname sei, ist bedenklich. Dann müßten damals auch Juda und Jakob Kultnamen sein. Andere Gründe beweisen ebensowenig für einen Kultnamen Jesus. Ein Zauberpapyrus enthält die Worte: „Ich beschwöre dich bei Jesus, dem Gotte der Hebräer". Der Papyrus ist aber nachchristlich, mag auf Verhältnisse wie Ap.-Gesch. 19, 13 ff. zurückgehen. Apollos weiß viel von Jesus, ohne Christ zu sein (Ap.-Gesch. 18, 24 ff.). Er mag Jesus aus einer Ueberlieferung kennen gelernt haben, wie sie im Markusevangelium vorliegt: das bringt, im ältesten Texte, nichts von der Christentaufe.

Uebrigens ist ein anderer äußerer Beweis für das Dasein eines vorchristlichen Christentums ebenso unglücklich. Epiphanius kennt Nasaräer, die er ausdrücklich vorchristlich nennt (Här. 29; I, S. 327, 19 Holl, dessen Ausgabe einzusehen ist). Aber es ist bedenklich, die Namen Nasaräer und Nazoräer (= Christen) zusammenzuwerfen (der Orientalist weiß, wie viel verschiedene s-Laute es in semitischen Sprachen gibt). Sachlich berühren sich die Nasaräer nicht mit den Hauptmerkmalen des Christentums. Man sagt, daß Epiphanius die Vorchristlichkeit der Nasaräer ungern zugäbe, und findet darin eine Bestätigung des vorchristlichen Christentums: ein widerwilliges Zeugnis sei zuverlässig. Ich vermag von Epiphanius' Widerwillen nichts zu spüren; religionsgeschichtliche Zusammenhänge lagen ihm durchaus nicht. Vielleicht hat Wilhelm Bousset recht, wenn er die jüdischen Nasaräer überhaupt ins Reich der Fabel verweist (Theologische Rundschau XIV,

1911, S. 373 ff.). Nach Bousset schufen jüdische Gelehrte eine siebengliedrige Liste von Ketzern; unter ihnen befanden sich die Nasaräer, d. h. Christen. Epiphanius folgte der Liste; dabei übersah er oder sein Gewährsmann, daß vom christlichen Standpunkte aus die Nasaräer wegfallen mußten.

So mißglückt dieser Versuch, ein vorchristliches Christentum zu erweisen. Es kommen noch besondere Schwierigkeiten hinzu. Der Begriff jüdischer Gnosis gilt vorwiegend für das Judentum der Zerstreuung. Die Essener gehören nach Palästina, der Heimat des Christentums: sie haben, wie gesagt, kaum Verbindung mit dem Urchristentume. — Weiter legt Drews seltsamerweise auf Abneigung gegen das Gesetz in der Gnosis Gewicht. Das Christentum kennt in seinen ältesten Formen, in der Predigt Jesu und in der Urgemeinde, keine solche Abneigung. Es kommt nur zu immanenter Kritik am Gesetze: seine einzelnen Bestandteile werden nicht als gleichwertig anerkannt (Matth. 19, 8; Matth. 5, 23 f. verglichen mit 9, 13 und 12, 7 = Hos. 6, 6). Diese immanente Kritik wirkt dann im Christentum weiter (vgl. vor allem den Brief des Valentinianers Ptolemäus an die Christin Flora bei Epiphanius Här. 33, I S. 450 ff. Holl). Alte jüdische Parallelen dazu fehlen. — Die grundlegende Eigentümlichkeit der Gnosis, ihre Erlösungslehre, findet sich im Urchristentume nicht. Nur etwa Paulus könnte dahin gedeutet werden, als sehe er Geist und Leib als grundsätzlich einander widerstrebende Mächte an. Aber er geht den Weg keinesfalls zu Ende.* Er fordert Askese nicht, weil der Leib überwunden werden muß, sondern weil das Ende nahe ist (1. Kor. 7). Und nach 1. Kor. 15, 35 ff. soll auch ein Leib auferstehen, freilich ein himmlischer Leib. — Endlich würde sich bei der Annahme von Drews' Behauptungen die Seltsamkeit ergeben, daß das Urchristentum sich für jünger hält, als es ist. Das widerspräche völlig dem frommen Geiste der Zeit, der das Aelteste für das Echteste und Göttlichste ansieht. Diese Stimmung läßt sich bei Persönlichkeiten verschiedenster Art nachweisen: abgesehen von Jesus (Matth. 19, 8) bei Paulus (Gal. 3, 17; vgl. Röm. 4, 11), Josefus (z. B. gegen Apion 1, 1, 1; 1, 2, 7 f.; 2, 15, 152 und 154), der Stoa (z. B. Cicero de divin. 1, 40, 87 ff.; 1, 49, 109). Nur der Zweifler urteilt, das Altertum habe in vielem geirrt (Cicero a. a. O. 2, 33, 70).

---

* Eph. 1, 7 = Kol. 1, 14 ist wohl sogar eine Kritik des gnostischen Erlösungsbegriffs: Erlösung = Vergebung der Sünden, nicht = Befreiung des Geistes vom Leibe.

C. Vergleichen wir die Evangelien mit dem, was sichere Quellen über die Eigenart palästinisch-jüdischer Frömmigkeit in den Tagen Jesu sagen! Da sind schon äußere Tatsachen lehrreich.

1. Jesus steht während der ganzen Zeit seines öffentlichen Auftretens in Gegensatz zu seinen Zeitgenossen, besonders den Pharisäern, also den für die Masse maßgebenden Autoritäten. Es gibt unter den Pharisäern eine mildere Partei, die man gelegentlich als die Heimat Jesu ansieht, das Haus Hillels. Aber die kleinen pharisäischen Parteiunterschiede liegen weit ab von dem, was Jesus auszeichnet. Hillel verbietet gegen Schammai, ein Ei zu essen, das das Huhn am Festtage legte (Besa 1, 1). Er erlaubt gegen Schammai, eine Ehe aus jedem Grunde zu scheiden (b. Gittin 90 ab, vgl. Matth. 19, 3). Er erlaubt, die alttestamentlichen Bestimmungen über den Schulderlaß im Sabbatjahre durch eine Rechtsformel zu beseitigen (Schebiith 10,3—7 u. ö., vgl. 5. Mose 15, 1—11). Der Streit der Schulen betrifft also zum Teil Kleinigkeiten; zum Teil findet sich gerade bei Hillel, den man zum Vater Jesu machen will, ein unsozialer Zug, der von Jesus absticht (ich verkenne nicht, daß die erwähnte Rechtsformel dem Armen erleichterte, Geld zu bekommen; hinter dem sozialen Willen des Alten Testaments bleibt sie doch zurück). Auch Matth. 19, 3 ff. und 23, 15 bedeutet eine Kritik Hillels. Im übrigen wollen wir uns nicht dadurch täuschen lassen, daß sich zu manchen Worten Jesu einzelne rabbinische Parallelen anführen lassen. Die morgenländischen Schriftsteller sind nicht Systematiker, sondern Impressionisten. Sie geben sich der Stimmung des Augenblicks hin. Will man über Jesus und den Talmud sichere Erkenntnis gewinnen, so muß man das Ganze der rabbinischen Anschauung mit dem Ganzen der Evangelien vergleichen. Und da ist es bedeutsam, daß Jesus durchweg im Kampfe mit den Pharisäern steht.

2. In der ersten Christenheit folgt auf das Auftreten Jesu und der Apostel bald ein Rückschlag. In der Urgemeinde machen sich pharisäische Einflüsse geltend, im Heidenchristentume stoische, später neuplatonische, von Anfang an wohl auch jüdische. Das ist ein sichtbarer Abfall von der Predigt Jesu. Auch darin liegt der Beweis, daß diese Predigt außerordentlich neu war.

Nun einige Belege.*

Das Hoheitsbewußtsein Jesu ist besonders wichtig. Hier gibt es nicht einmal Stimmungsworte bei den Pharisäern, die

* Weiteres in meinen Vorträgen: Die männliche Art Jesu, Leipzig 1918, Deichert; Jesus und die moderne Menschheit, Leipzig 1920, Eger.

man vergleichen kann. Alles Metaphysische, wie es etwa in der rabbinischen Lehre von den Mittelwesen angedeutet wird, tritt bei Jesus zurück. Alles Politische, Soldatische wird ausgeschaltet. Die Versuchungsgeschichte der Evangelien bezeugt, daß Jesus das veräußerlichte jüdische Messiasbild ablehnt (Matth. 4, 1 ff.). Die Erzählung von der römischen Kopfsteuer zeigt, daß Jesus am römischen Staate keinen Anteil nimmt (Matth. 22, 15 ff.). Bei seinem Einzuge in Jerusalem schließt er sich an die friedlichste Messiasweissagung des Alten Testaments an (Matth. 21, 1 ff.; Sach. 9, 9; man muß diese Stelle im Zusammenhange lesen; sie redet von der Abschaffung der Kriegsgeräte durch den Messias, Sach. 9, 10; darum zieht er auf einem Esel ein, dem Tiere des Friedens, nicht auf einem Pferde, dem Kriegstiere). In der Tat greift weder Pilatus, der zum Feste in Jerusalem weilt, noch der Tribun der Kohorte auf der Burg Antonia ein: Jesu Einzug erscheint unbedenklich, trotz dem jubelnden Volke. In der sog. synoptischen Apokalypse (Matth. 24) äußert sich der Herr genauer über seine Vorstellung vom Ende: wieder fehlt alles, was auf Wiederherstellung des jüdischen Volksstaates hinweist. Nicht einmal die Ueberwindung des Teufels wird gern mit kriegerischen Bildern dargestellt; und doch braucht Jesus sonst, im Gegensatz zu den Rabbinen, solche Bilder nicht selten. Dort, wo Jesus seine Hoheit mit den stärksten Ausdrücken kundgibt, bedient er sich einer geläufigen Formel der Mystik (Matth. 11, 27). Oder er sagt von sich aus, was die Rabbinen von der Gnadengegenwart der Schechina (der göttlichen Niederlassung) zu sagen pflegen (Matth. 18, 20 verglichen mit b. Berachoth 6 a).

Jesus will vor allem Sünderheiland sein. Von der Sünde hat er eine tiefere Vorstellung, als das Judentum. Er zählt nicht die 613 Gebote und Verbote des Gesetzes, wägt nicht die einzelnen Bestimmungen der Ueberlieferung, wie die Pharisäer (b. Makkoth 23 b). Er hat auch nicht deshalb ein besonders ungünstiges Urteil über den religiös-sittlichen Zustand des Volkes, weil er das Ende für nahe hält, wie der Verfasser des vierten Esrabuches. Gern betont Jesus den Zusammenhang der Gesinnung mit der einzelnen Tat. Das Bild vom Baume und den Früchten verwendet er hier öfters. So kann die Sünde nicht mit den Mitteln des Judentums überwunden werden. Das jüdische Hauptmittel, der große Versöhnungstag, wird von Jesus überhaupt nicht erwähnt (vgl. den Aufsatz Joma der Mischna usw.). Die mit ihm verbundene Art des Sündenbekennens und des Opferns gilt ihm offenbar als äußerlich. Dagegen betont er die gnädige Gesinnung Gottes. Die Rabbinen nennen Gott selten in sittlichem Sinne den Vater. Bei

Jesus überwiegt dieser Sinn. So in der Bildrede vom verlorenen Sohne (Luk. 15, 11 ff.; vgl. Matth. 7, 9 ff.). Jüdische Parallelen zu dieser Bildrede finden sich erst in der Zeit der Chassidim im 18. Jahrhundert, als das Judentum längst christlichen Einflüssen unterworfen war. Entsprechend wird der Begriff Himmelreich von Jesus umgedeutet. Es ist kein „Joch", wie es die Pharisäer nennen (Berachoth 2, 2 u. ö.). In ihm herrscht nicht Gesetz und Ueberlieferung. Die Predigt Jesu vom Himmelreich trägt einen fröhlichen Zug. Sie bildet den Mittelpunkt seines Evangeliums. So ist das beseitigt, was immer wieder zu einer Veräußerlichung des Sünden- und Heilsbegriffs führt. In einer Einzelheit, wie der Ablehnung der Ueberlieferung, stimmt Jesus dabei freilich mit den Sadduzäern überein. Aber das hat keine Bedeutung: mit ihnen hat Jesus sonst nichts gemein (Matth. 22, 23 ff.).

Es liegt in der Folge dieser Anschauung, daß die Verdienstlehre, der Gedanke an Lohn und Strafe, als etwas den Menschen Beherrschendes abgelehnt wird. Zwar redet Jesus gelegentlich in der hergebrachten Weise vom Lohne (z. B. Matth. 10, 41 f.). Man erklärt das gern in folgender Weise: die fromme Sprache halte zäh am Alten fest; sie würde dem Volke kaum verständlich sein, wenn sie sich überall folgerichtig auf die neuen Gedanken einstellte. Wichtiger und weniger anfechtbar ist folgende Erwägung. Nach psychologischem Gesetze ist niemand dauernd auf der Höhe des Lebensgefühls; Motive zum Handeln, die nicht der erreichten Höhe entsprechen, sind deshalb in einer volkstümlichen Predigt nicht zu entbehren. Es ist ein Zeichen der seelsorgerlichen Größe Jesu, daß er auf diese inneren Schranken seiner Hörer eingeht. Er kann das um so eher tun, als auch auf religiös-sittlichem Gebiete die gute Saat zur guten Ernte reift und umgekehrt. Unter solchen Umständen hat der Forscher die Pflicht, die Sätze in der Predigt Jesu zu betonen, in denen er sich von der Masse seiner Zeitgenossen unterscheidet; in diesen Sätzen liegt das Zeichen seiner stärksten Eigenart. Dann ist kein Zweifel, daß Jesus den Verdienstgedanken ablehnt. Auf die ängstliche Frage der Jünger: „Wer kann denn gerettet werden?" erwidert er: „Bei den Menschen ist's unmöglich; aber bei Gott sind alle Dinge möglich" (Matth. 19, 25 f.). Besonders anschaulich ist der Tatbestand in der Bildrede von den Arbeitern im Weinberge (Matth. 20, 1 ff.). Die Bildrede ist mit einem rabbinischen Stoffe verwandt. Ein König beschäftigt viele Arbeiter. Einer darf nur zwei Stunden tätig sein; dann geht der König mit ihm spazieren. Dennoch bekommen alle den gleichen Lohn. Die Arbeiter be-

schweren sich: „Wir arbeiten den ganzen Tag". Der König erklärt: „Der eine, mit dem ich spazieren ging, schaffte in zwei Stunden so viel, wie ihr den ganzen Tag" (j. Berachoth 5 c u. ö.; die Rabbinen erklären so, warum ein frommer Rabbi früh verstarb; Genaueres bei Paul Fiebig, Die Gleichnisreden Jesu, 1912, S. 87 ff.). In der rabbinischen Bildrede ist alles auf Verdienst gestellt. Ein Vergleich mit Matth. 20, 1 ff. zeigt, wie scharf Jesus Verdienstgedanken ablehnt. Nur mit dem Täufer trifft sich Jesus hier einigermaßen (Matth. 3, 9 usw.). Von ihm unterscheidet er sich dadurch, daß die Stimmung seiner Predigt fröhlicher ist (Matth. 11, 18 f. usw.). Von der Gnade Gottes weiß der Täufer nicht viel: er predigt vor allem Gericht.

Mit dem Gesagten hängt zusammen, daß die Frömmigkeit Jesu nicht äußerlich ist. Almosengeben, Beten, Fasten erkennt er nur an, wenn sie aus rechtem inneren Gefühle hervorgehen (Matth. 6, 1—18). So soll das Gebet nicht den Zweck haben, Gott zu zwingen. Jesus häuft im Vaterunser nicht Anreden an Gott, wie sie in der damaligen Zeit oft als wirksamer Zauber angesehen werden. Er begnügt sich mit der einen Anrede, die das Verhältnis des Beters zu Gott sicherstellt. Wieviel fehlt auch sonst im Vaterunser von dem, was in den weitschweifigen jüdischen Gebeten der Zeit enthalten ist! Das Urteil, das Vaterunser sei ein jüdisches Gebet, ist verfehlt trotz seiner Verwandtschaft mit einzelnen jüdischen Formeln. Wichtiger ist, daß Jesus das Vaterunser schwerlich als festes Formular meinte. Die ersten Christen überlieferten es nicht auf den Wortlaut genau. Die ältesten erhaltenen Fassungen weichen so von einander ab, daß wir Mühe haben, durchweg den Urtext zu erreichen, vielleicht überhaupt darauf verzichten müssen (Matth. 6, 9—13; Luk. 11, 2—4; zum Ganzen vgl. Erich Bischoff, Jesus und die Rabbinen, Jesu Bergpredigt und „Himmelreich" in ihrer Unabhängigkeit vom Rabbinismus dargestellt, 1905).

Auch die sittlichen Forderungen Jesu berühren den, der das Judentum Palästinas in der damaligen Zeit kennt, wie eine neue Welt. Jesus übernimmt von Hillel, wie andere (Philo, Tobit 4, 15), die sog. goldene Regel (Matth. 7, 12). Aber während die Anderen sie unverändert übernehmen, wird sie bei Jesus vertieft. Er gibt ihr eine bejahende Fassung (Hillel sagt: „Was dir nicht lieb ist, das tu auch deinem Nächsten nicht", b. Schabbath 31 a). Und bei der Begründung der sittlichen Forderung in der Predigt Jesu spielt die goldene Regel nur eine geringe Rolle. Er weiß die Sittlichkeit so zu unterbauen, daß

der Psycholog der Gegenwart helle Freude daran hat. Die Bildrede vom Schalksknecht bedeutet: der Mensch empfängt so viel von Gott, daß er selbstverständlich seinen Mitmenschen geben muß: sein Herz strömt über. Man kommt an die Tiefe des Gedankens nicht heran, wenn man nur von der Pflicht der Dankbarkeit redet (Matth. 18, 23 ff.). Einen ähnlichen Zusammenhang deutet Jesus Matth. 5, 14—16 an, auch in der Bildrede von den beiden Schuldnern, Luk. 7, 41 f. (vgl. 7, 47). Dazu fehlen genaue jüdische Parallelen. Es kann auch hier nicht überraschen, daß, in volkstümlicher Predigt, zuweilen ältere Begründungsweisen der Sittlichkeit begegnen: die Notwendigkeit, Gott zu gehorchen (Matth. 19, 17), das jüngste Gericht, das man fürchten muß (Luk. 16, 9). Betonen darf man das nicht: hier handelt sichs, wie bemerkt, um psychologische Notwendigkeiten der Seelsorge.

Auch Einzelheiten der sittlichen Forderung Jesu sind neu. Das Gebot der Nächstenliebe hat manche rabbinische Parallele. Die Gesamtstimmung der Pharisäer ist ihm entgegen; man denke nur an ihre Strafwunder! Die Rabbinen schätzen die Arbeit, sind im übrigen aber öfters von recht unsozialer Gesinnung (niemand verheirate seine Tochter an einen Am haares, b. Pesachim 49 b; der Sklave gilt als eine Art Vieh, b. Berachoth 16 b). Nicht einmal die Armengesetze des Alten Testamentes werden alle beachtet (über Hillel und das Sabbatjahr s. oben). In der Predigt Jesu finden wir kein soziales Programm, aber warmes Verständnis für die Not der Armen, zu denen er selbst rechnet, und für die Pflicht der Reichen (z. B. Matth. 19, 21 ff.). Arm in Dingen der Frömmigkeit ist damals besonders die Frau. Sie wird von den Rabbinen aus dem Bereiche der frommen Pflichten und Rechte halb ausgeschlossen. Jesus zieht Frauen in seinen engeren Kreis (z. B. Luk. 8, 1 ff.) Auch die Worte Jesu von der Ehe bringen Neues. Matth. 19, 3 ff. lehnt Jesus die Ehescheidung überhaupt ab (so wird man die Worte deuten müssen, nach den Parallelen Mark. 10, 2 ff.; Luk. 16, 18; 1. Kor. 7, 10 f.; vgl. Matth. 5, 32). Das ist eine Stellungnahme, die, wie die Dinge im Morgenlande liegen, vor allem der Frau zugute kommt. Auch sonst zeigt sich in den Worten Jesu eine ungewöhnliche Schätzung der Ehe und der Familie. Das Urteil über den Ehebruch Matth. 5, 28 erhebt sich hoch über das, was die Rabbinen hier mitzuteilen wissen (vgl. Bischoff a. a. O.). Wie tief faßt Jesus die Begriffe „Vater" (s. o.) und „Kind" (Matth. 18, 2 ff.; 19, 13 ff.)! Den Geheilten von Gergesa läßt Jesus nicht seinen Jünger werden: die Familie hat das erste Recht auf den Mann

(Mark. 5, 18 f.). Das Wort von den dreierlei Verschnittenen gilt nur einem engsten Kreise (Matth. 19, 12): nicht einmal die Zwölf beziehen es auf sich (1. Kor. 9, 5). Vielleicht darf man hier auch daran erinnern, daß Jesus mit starken Worten die Monogamie als das Gegebene hinstellt (Matth. 19, 4 ff.). Die Rabbinen treten theoretisch, gelegentlich auch praktisch für die Polygamie ein: der Priester Rabbi Tarfon, Zeitgenosse Justins des Märtyrers, traut sich in einer Hungersnot dreihundert Frauen an, damit diese von dem geweihten Getreide essen können, das dem Priester gebührt (Tos. Kethuboth 5, 1, dazu Bacher a. a. O. S. 343; vgl. Justin Dial. 134).* Mir ist nicht erfindlich, wie Drews urteilen kann: man vermöge mit gleichem Rechte, wie von einer christlichen Familie, auch von einem christlichen Luftschiffe zu reden (vgl. den Bericht von Martin Loesche, Leipziger Kirchenblatt 1919, Nr. 28). Uebrigens verstehe ich ebensowenig, wie Drews den Herrn als Feind der Arbeit bezeichnen kann. Das Wort von den Vögeln unter dem Himmel, die nicht säen und ernten, malt, wie der Zusammenhang zeigt, ausschließlich die rechte Sorglosigkeit (Matth. 6, 26; übrigens wird das Bild im selben Sinne auch Kidduschin 4, 14 verwandt; vgl. Seneka de remed. fort. 10; Epiktet 1, 9, 9; Erich Klostermann z. St.). Man darf auch nicht urteilen: wer das Weltende für nahe hält, tritt nicht für Arbeit ein. Paulus (2. Thess. 3, 6 ff.) und Luther beweisen das Gegenteil. Der Geschichtsforscher weiß, daß die Juden der Zeit Jesu ein Volk der Arbeit, besonders auch der Handarbeit sind, im Gegensatze zu Griechen und Römern (Belege gab ich in der Neuen Kirchlichen Zeitschrift XXVIII, S. 785 f.). So hat Jesus keine Veranlassung, von der Arbeit ausdrücklich zu reden. Daß er sie achtet, zeigt sein eigenes Verhalten und die Art, wie er in Bildreden die Arbeit schildert. Hier liegt also nicht Neues bei Jesus vor, immerhin auch kein Mangel. — Man findet es befremdlich, daß in den Evangelien nichts von den Dingen der Kunst steht. Aber was die Kunstform der Rede Jesu und seiner Gleichnisse betrifft, so ragt er hier über die Rabbinen hinaus. Sein Naturgefühl ist fast modern. Die damalige Zeit schätzt an der Natur in der

* Allerdings scheint es unter den Juden eine, wenn auch wenig hervortretende Richtung gegeben zu haben, die gegen die Vielweiberei auftrat. Hierher gehört die Gemeinde des neuen Bundes im Lande Damaskus (die sog. Sadokiten); vgl. R. H. Charles, Fragments of a Zadokite work, 1912, S. 12; Eduard Meyer a. a. O. S. 34 f. (wie Matth. 19, 4 wird 1. Mos. 1, 27 als Beleg benutzt). Vielleicht gestatten auch die Lesarten 1. Mos. 2, 24, auf das Vorhandensein einer gegen die Vielweiberei gewandten Richtung zu schließen.

Regel nur das, was dem Menschen dient. In der Predigt Jesu wird die Natur ohne solche Rücksichtnahme als schön betrachtet. Selbst die Blumen des Feldes, die heute stehen und morgen in den Ofen geworfen werden, sind schöner, als Salomo in seiner Pracht: und welchen Zauberklang besitzt der Name Salomos in jenen Tagen (Matth. 6, 29)!

So entfernt sich auch das Bild der Gemeinde, das Jesus entwirft, von jüdischen Anschauungen. Gerade dort, wo Jesus von der Gemeinde redet, bestreitet er gern pharisäische Gedanken: Gute und Böse soll man nicht trennen; das kann nur Gott (die Pharisäer besitzen eine strenge Art, Strafen zu verhängen, ja zu bannen; Matth. 13, 24 ff.). Und viel Sorgfalt soll darauf gewandt werden, einen Sünder zu gewinnen (Matth. 18, 15 ff.).

Gelegentlich wird der Versuch gemacht, die Predigt Jesu aus anderen Strömungen der Zeit abzuleiten. Gewisse Züge verbinden sie vor allem mit der Stoa der Römerzeit. Alle Menschen sind Kinder des einen Gottes, also Brüder, die einander lieben sollen; so sagt der Stoiker. Aber im Hintergrunde dieser Sätze steht Pantheismus. Man müßte richtiger sagen: alle Menschen sind Glieder des einen Gottes, d. h. der Natur! Der Stoa fehlt auch viel, die angedeuteten Forderungen zu verwirklichen. Volle Gefühle erreicht sie selten, und mit Stolz blickt der Weise auf den Unweisen herab. — Andere Erscheinungen liegen noch ferner.

So sind die Evangelien zwar mit der Geschichte der damaligen Zeit eng verbunden und stellen uns doch vor eine neue Welt. Man kann natürlich behaupten, daß diese neue Welt nicht so entstand, wie die Evangelien es darstellen, sondern auf ein älteres Geschlecht zurückgeht. Der Beweis dafür läßt sich nicht erbringen. So bleibt für den Forscher meines Erachtens nur die Möglichkeit, anzunehmen, daß eine große, schöpferische Persönlichkeit, die Persönlichkeit Jesu, die neue Welt geschaffen hat. Ich möchte meinen, daß es einmal möglich sein sollte, sich über diese Frage mit einem Manne wie Drews zu einigen: er hat über Plotin und Hegel bedeutungsvolle Bücher geschrieben und in seinem Werke „Die Religion als Selbstbewußtsein Gottes“ manches ausgedrückt, was auch dem Christen wertvoll ist.

4. Schluß.

In der Geschichtswissenschaft gibt es keine Beweise der Art, wie in der Rechenkunst. Man kann Vergangenes nicht so klar sehen, wie man den Satz erkennt, daß zweimal zwei vier ist.

Die Geschichtswissenschaft hat ihre besondere Arbeitsweise. Grade der Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit sind abzuwiegen. Das will gelernt sein. Man muß, um den rechten Weg zu gehen, vor allem die Quellen kennen, und zwar aus erster Hand. Die Arbeitsweise von Drews macht in dieser Beziehung keinen günstigen Eindruck. Er übernimmt von anderen Forschern, was ihm für seinen Zweck geeignet scheint, und verbindet die Dinge in kühnster Weise. Soviel ich beobachten konnte, arbeitet Drews auch in der Aussprache, die sich seinen Vorträgen anschließt, lieber so, daß er auf seine modernen Vorgänger, als so, daß er auf die Urkunden verweist. Ich zeigte bei einer solchen Gelegenheit, daß man die spätjüdischen Offenbarungsbücher nicht en bloc den Amme haares zuweisen könne. Drews lehnte es ab, darauf einzugehen, und berief sich auf Friedländer. So sollte Drews mehr zu den Quellen gehen und dabei berücksichtigen, daß der die Beweislast auf sich nehmen muß, der die Ueberlieferung bestreitet. Mit den Mitteln von Drews getraue ich mir zu zeigen, daß der Kaiser Augustus nicht gelebt hat, sondern der Anfang des Kaiserreiches nur im Mythus erhalten ist. Mich nimmt's nicht wunder, daß Drews wenig Siegeszuversicht an den Tag legt. Er schreibt neuerdings: „daß seine Auffassung von der Entstehung des Christentums zum mindesten auf so tragfähigem Boden ruht, wie die bisherige Anschauungsweise der Theologen" (Leipziger Neueste Nachrichten, 7. November 1919). Das klingt kleinlaut.

Die Frage, ob Jesus gelebt hat, ist kein Exempel, das man ausrechnen kann (das erkennt auch Drews an; vgl. Loesche a. a. O.). Aber man kann die Tatsächlichkeit des Lebens Jesu mit den besten Gründen beweisen, die die reine Wissenschaft bei derartigen Forschungen besitzt.

* *

Nachtrag zu S. 32 Anm. *. Durch Brockelmann (Liter. Zentralblatt, 1919, Sp. 1004 f.) werde ich aufmerksam auf A. J. Wensinck, Some Semitic rites of mourning and religion, 1917 (Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeeling Letterkunde, Nieuwe reeks, Deel XVIII, No. 1). Wensinck weist darauf hin, „daß die Warnungen vor der Totenklage, die Christentum wie Islam ihren Gläubigen schuldig zu sein glauben, das Bewußtsein von dessen (des Weinens) religiösem Charakter deutlich verraten, während das Judentum nichts daran auszusetzen findet, weil auf seinem Boden das Weinen nicht in die Religion eingedrungen war". Ist das richtig, so darf man die weinenden Frauen Luk. 23, 27 nicht mit der Tamuzklage in Verbindung bringen.

Druck von Ackermann & Glaser in Leipzig.

804724

Leipoldt

Hat Jesus gelebt?